INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA STRUCTURAL-FENOMENOLOGICĂ. PARADIGMA ORTOFIZICII

IONUȚ ISAC

Se dedică Excelenței-Sale

Domnului Academician Profesor Mihai Drăgănescu

Fost Preşedinte al Academiei Române şi Ambasador al României în Belgia

Adu-ți aminte de impresia pe care ți-o produce o arhitectură bună, că ea exprimă un gând. Am dori de asemenea să-i răspundem cu un gest.

Ludwig WITTGENSTEIN

ISBN 973-8300-00-2

UNIUNEA SCRIITORILOR DIN ROMÂNIA
EDITURA ARDEALUL TÂRGU-MUREŞ
BIBLIOTECA DE FILOSOFIE
Lector: Eugeniu Nistor
Copyright © Eugeniu Nistor, Ionuț Isac şi Mihai Drăgănescu 2001

INTRODUCERE

1. **Preliminarii**

O evoluție de 2500 de ani a filosofiei, cu toate discontinuitățile inerente unor profunde schimbări în cultură, creație şi cunoaştere, în teorie şi acțiune, la nivel individual şi social, are consecința de a convinge asupra importanței demersului **ontologic**, în toată amploarea sa. Temporarul "recul istoric" al ontologiei (ultima treime a secolului trecut – secolul nostru), când acest domeniu tradițional de reflecție filosofică a fost neglijat – în sensul său clasic, de "ştiință a ființei" sau de "cunoaştere absolută" -, cultivându-se, în schimb **metafizica** înțeleasă ca activitate de cercetare, analiză logică a limbajului sau clarificare a "încurcăturilor" acestuia, n-a făcut decât să amâne pentru o vreme revigorarea teoriei asupra existenței în interiorul registrului problematicii filosofice. Chiar evitarea ontologiei în favoarea unor alte discipline sau domenii filosofice – mai frecventate astăzi -, ca, de exemplu, logica, epistemologia, etica, estetica ş.a., implică, totuşi, conştientizarea unor presupoziții ontologice, aşa cum acumularea ipotezelor, teoriilor, explicațiilor în ştiința contemporană evidențiază urgența reconsiderării naturii, rolului şi importanței ontologiei.

Un exeget al filosofiei româneşti făcea la un moment dat o observație remarcabilă prilejuită de analizele dedicate celor care şi-au dovedit vocația pe plan filosofic şi cultural în țara noastră: "Este curios, la prima vedere, faptul că savanți autentici, chiar din discipline ultramoderne, ca informatica, cibernetica, genetica ş.a., simt nevoia filosofiei adevărate şi unii chiar o practică în forma sistemelor filosofice, bazându-se pe contribuțiile înaintaşilor noştri, savanți şi filosofi…Ceea ce înseamnă că reconstrucția edificiului culturii noastre, a "templului", se face, în ciuda orientării pozitiviste, cu reînscrierea din mers a filosofiei pe coordonatele sale fireşti" [1]. Locul pe care aceşti savanți-filosofi îl vor ocupa într-o viitoare istorie a gândirii, filosofiei şi culturii româneşti, rămâne, desigur, de precizat, dar încă de pe acum se poate estima că va fi unul important.

Tot din perspectiva viitorului am putea spune că munca de cercetare enciclopedică deja pe cale de a fi întreprinsă la acest capitol nu se anunță deloc uşoară. Degajarea vocațiilor şi valorilor filosofice autentice de aluviunile conjuncturale politico-ideologice ale României

unei jumătăţi de secol va trebui să recupereze şi să închege domenii întregi anterior neglijate, chiar ignorate sistematic (filosofia artei, filosofia religiilor, filosofia şi logica juridică, filosofia istoriei, filosofia socială etc.). "Şi în aceste domenii au lucrat, de multe ori neştiuţi, savanţi din ştiinţele de bază. Ei chiar au reuşit, sub emblema scientificităţii, să publice lucrări cu caracter filosofic care ar fi fost interzise sub titulatură filosofică. Aşa a procedat, de exemplu, acad. Mihai Drăgănescu, reuşind să publice două lucrări de filosofie sistematică, **Profunzimile lumii materiale** (1979) şi **Ortofizica** (1985). Despre ultima, Constantin Noica zicea că "nu cunoaşte o sinteză filosofică atât de cuprinzătoare şi de impresionantă în cultura europeană. Este o excepţională reuşită a culturii noastre…" [2].

Elaborat de Mihai Drăgănescu, savant de mare reputaţie şi om de aleasă cultură filosofică, **modelul ontologic ortofizic** este ancorat explicit de autorul său în sfera **materialismului informaţional**, cu numeroase referiri la ontologia generală şi filosofia naturii. Aceste deschideri filosofice originale invocă favorabil date ale ştiinţei zilelor noastre, idei filosofice, fapte de experienţă social-politică, interpretări istorice. "Inelul lumii materiale urmăreşte un mod unitar de explicare a proceselor fizice, biologice, informaţionale, mentale şi psihologice printr-un model filosofic…Inelul lumii materiale (ILM) este şi un model al unităţii materiale a lumii…" scrie M. Drăgănescu, explicând importanţa unuia dintre conceptele de bază ale modelului ontologic ortofizic [3].

Detaliate pe parcursul unui interval temporal de circa 20 ani (considerând începutul emiterii lor în anii 1972-1975), ideile acestui model ontologic structural-fenomenologic s-au concentrat asupra desfăşurării unui amplu proiect filosofic (cu toate că, înainte de 1990, îmbrăcat, din raţiuni ideologice, în haina "scientificităţii"), după cum urmează:

- schiţarea şi, ulterior, consolidarea unei ontologii originale (pe care am denumi-o "ontologia structural-fenomenologică" sau "ontologia ortoexistenţei"), prin intermediul lucrărilor **Profunzimile lumii materiale** şi **Ortofizica**;
- identificarea principiilor filosofice ale unei viitoare ştiinţe structural-fenomenologice, obiectul volumelor **Informaţia materiei** (1990), **Eseuri** (1993), **L'universalité ontologique de l'information** (1996) şi **Cariatidele gândului** (1996);
- crearea unei teorii structural-fenomenologice a spiritului, demers inaugurat de volumul **Eseuri**, reluat în **Cariatidele gândului** şi care "rămâne un obiectiv de atins în restul vieţii autorului"

Despre propria sa filosofie, autorul afirma: "Modelul filosofic ortofizic a adus, credem câteva idei noi care pot fi astfel rezumate: existența unei materii sursă, primordială, profundă; prezența informației începând din această materie profundă, dar nu sub forma unei informații structurale, ci sub una specifică de tipul sensului mental, fenomenologică; devenirea tendențială a materiei din materie profundă în materie substanță, o parte din această substanță fiind introdeschisă – şi prin aceasta devenind vie – în componenta informațional-sensică (sensibilă fenomenologic) a materiei profunde; constituirea, prin procese de generare din materia profundă şi de întoarcere în această materie, după ce s-a parcurs întregul ciclu al unui univers, eventual cu conştiință, a unui **inel al lumii materiale (ILM)** cuprinzând diverse straturi ale realității" [4].

Edificarea unui model teoretico-filosofic presupune cu necesitate raportarea la trecutul istoric al domeniului, în scopul (auto)definirii identității, rezultat atât al asimilării unor rezultate anterioare notabile cât şi al delimitărilor critice. Efortul istoriografic şi metafilosofic de anvergură, atribut al minților dotate cu echilibru analitic şi perspicacitate plină de acribie ştiințifică reuşeşte desprinderea de simpla confirmare a unui punct de vedere preexistent. Nu mai puțin importantă, respingerea negării cu orice preț a posibilelor influențe este menită să sublinieze rostul **continuității**. Astfel, orice act autentic de ideație filosofică presupune un **paradox**: datorită individualității (care presupune accentul **valoric**) se diferențiază de celelalte, după cum aparținând genului (**creația filosofică**) îşi afirmă individualitatea de necontestat.

Invocarea de către M. Drăgănescu a unor concepte şi categorii filosofice implică hermeneutic textului original pentru sesizarea unor sensuri implicite, insuficient sau deloc luate în considerare până acum. Categoriile modelului ontologic ortofizic trimit la momente importante din istoria gândirii filosofice româneşti şi universale, la anticipări şi prefigurări ale unui mod inedit de a vedea realitatea. Astfel, "…toate filosofiile se înscriu, direct sau indirect, pe porțiuni mai mult sau mai puțin largi ale inelului lumii materiale, şi în acest sens toate filosofiile trecute pot fi argumente pentru susținerea modelului ILM" [5].

Ideile centrale ale filosofiei ortoexistenței au fost analizate pe filieră istorico-filosofică de către autorul lor, întemeiate fiind pe anticipările unor gânditori ca Aristotel, Kant, Eminescu, Conta, Blaga, Noica ş.a. Vom considera relaționările modelului ontologic ortofizic cu teze şi idei aparținând acestor ilustre figuri ale culturii universale sub o dublă motivație. Mai întâi, este vorba de opțiunea lui Mihai Drăgănescu. El dedică în lucrările sale secțiuni

distincte lui Aristotel şi Kant (**Inelul lumii materiale**), respectiv lui Eminescu, Conta (**Informaţia materiei**) şi Blaga (**Eseuri**), socotindu-i pe drept cuvânt maeştri ai gândirii creatoare – unii dintre ei nu numai pe plan filosofic - , ai efortului de desprindere din tipare consacrate şi întemeiere a unor căi largi şi fructuoase pentru epocile culturale care le-au urmat. Ei au deschis perspective înnoitoare, pline de idei inedite, dintre care unele – interpretate în viziunea modelului ontologic ortofizic – capătă sensuri nebănuite, lămurind intenţii care vor fi rămas obscure contemporanilor lor.

Apoi, opţiunea noastră de a corela ideile lui M. Drăgănescu cu acelea ale gânditorilor sus-menţionaţi şi ale altora, cu scopul deducerii sensurilor relevante ale unei construcţii filosofice în curs de constituire, cu toate că deja articulată pe coordonatele fundamentale, paralel cu extensia corespunzătoare a unor argumente personale.

Amploarea logic-sistematică a concepţiei filosofice structural-fenomenologice este remarcabilă, în special datorită dispunerii tripartite a problematicii ontologice pe palierele "universurilor" **fizic**, **biologic** şi **informaţional**. Ceea ce conferă coerenţă abordării ontologice şi filosofice drăgănesciene (**ortofizica** fiind desemnată ca nou domeniu al filosofiei care urmăreşte elaborarea unui **model al existenţei profunde**) provine din faptul că informaţia e concepută în calitate de **factor unificator** al diferitelor existenţe-univers sau, mai simplu spus, **ingredient fundamental al existenţei** . Sunt astfel valorificate intuiţiile sau dezvoltările explicite ale multor savanţi şi filosofi contemporani, unii aparţinând spaţiului românesc (C. Rădulescu-Motru, Fl. Nicolau, Şt. Odobleja, L. Blaga, C. Noica, Şt. Lupaşcu, V. Săhleanu ş.a.), alţii reprezentând diferite spaţii culturale (W. Ostwald, A. Einstein, N. Bohr, L. de Broglie, E. Schrodinger, W. Heisenberg, D. Bohm, A. Wheeler, R. Penrose, J. Monod ş.a.).

Desigur, nu pot fi omise aspectele epistemologico-semantice. Lucrările lui M. Drăgănescu introduc numeroşi termeni filosofici noi, în contextul unui întreg vocabular inedit. Legătura limbaj filosofic-realitate este făcută printr-o terminologie în cea mai mare parte originală, cu implicaţii epistemologice dintre cele mai interesante. "Reaşezarea semantică" – atribut al oricărei concepţii originale – este însoţită de reconsiderarea problemelor ontologice şi epistemologice fundamentale, din perspectiva **factorului informaţional** – "liant" al întregii existenţe. Fie acestea tot atâtea motive în favoarea examinării **problematicii ontologice** şi **interdisciplinare** ridicate de modelul ontologic ortofizic, ţinând cont de faptul că acesta reia marile întrebări ale filosofiei, ştiinţei şi culturii contemporane: **care este natura realităţii**

exterioare?, ce este omul?, ce este viaţa?, cum apare şi se dezvoltă conştiinţa, cultura şi spiritualitatea? etc., fără a pierde din vedere **limbajul** (**vocabularul**) **specific** pe care acesta îl introduce, **problema statutului semantic şi epistemologic al conceptelor ortofizicii**.

2. **Consideraţii despre structura unui "traseu" intelectual**

În perioada contemporană, incursiunile oamenilor de ştiinţă în filosofie au devenit o trăsătură consolidată a interdisciplinarităţii şi interferenţelor culturale. Este unanim recunoscut faptul că savantul nu se poate dezinteresa de impactul teoriilor şi operaţiilor experimentale asupra individului uman şi societăţii în ansamblu, de investigarea **naturii** şi **valorii** cunoaşterii ştiinţifice, a **finalităţii** aplicării în producţie şi **generalizării** în viaţa cotidiană (în forma bunurilor de consum) a roadelor activităţii sale curente. Un cercetător de vârf fără o vastă cultură generală şi o atitudine cristalizată faţă de problemele existenţei umane este, cel puţin de la Einstein încoace, de neconceput. Vechiu dicton newtonian "nu inventez ipoteze" a devenit de mult timp încoace caduc, în timp ce ideile filosofice intră în lumea savanţilor pe uşa din faţă. Ştiinţa însăşi încetează – dincolo de aspectele "esoterice", de strictă specialitate – a mai fi un "capitol în sine"; ea devine tot mai mult **o realitate socială**, o caracteristică fundamentală a societăţii contemporane.

Numeroşi oameni de ştiinţă sunt preocupaţi de dilemele acute ale timpului pe care îl trăim, transformându-se în valoroşi pledanţi pentru soluţionarea lor, oferind idei originale, valoroase în acest sens. Ei pot fi adesea surprinşi în ipostaza interviului pe teme de cultură, artă, politică, economie, drepturile omului etc., puternic integraţi în viaţa socială şi conştienţi de importanţa tuturor acestor determinaţii ale fiinţei umane.

Creator al modelului ontologic ortofizic şi al paradigmei filosofice structural-fenomenologice, academicianul-profesor Mihai Drăgănescu propune în lucrările sale de referinţă reconsiderarea relaţiei ştiinţă-filosofie pornind de la statutul ştiinţei contemporane şi nevoia de filosofie a omului la momentul de răscruce între secole şi milenii. Întrebat fiind despre motivele care au stat la baza opţiunilor sale filosofice, a "drumului spre filosofie", gânditorul răspunde: "…o tendinţă interioară de a confrunta gândul despre realitate cu realitatea…influenţa modului în care se desfăşoară viaţa ştiinţifică şi socială înconjurătoare, dar şi viaţa proprie în această realitate" [6] . Intenţiile abordărilor ontologice şi epistemologice sunt evidente, M. Drăgănescu demonstrând că a asimilat în spiritul cel mai autentic ideea **adevărului** care conţine şi **drumul** sau **calea** parcursă spre a-l dobândi. Preocupările

domniei-sale pentru filosofie se originează în interogațiile majore ale spiritualității umane universale, urmărind desluşirea unor tendințe mai puțin sesizabile, uneori la limita perceptibilității, ale evoluției ştiinței şi răsfrângerile raționalității ştiințifice asupra societății. Informația, inteligența artificială, semantica, cultura ştiințifică şi umanistă, la limită – însăşi **viața** ca totalitate de manifestări comportamentale ale ființei umane, sunt tot atâtea rațiuni invocate în favoarea construcției filosofice. M. Drăgănescu consideră pasiunea pentru filosofie ca pe o tendință complementară a personalității proprii de a se îndrepta spre reflecția asupra realităților fundamentale ale lumii în care trăim: "…venind în contact cu o serie de aspecte din domeniul informaticii, cu munca de conducere şi coordonare a ştiinței, am avut multe frământări privind modul de înțelegere cât mai riguros al realității. Tocmai de aceea am simțit nevoia ca, în prealabil, să mă apropii de ea din perspectivă filosofică. Probabil din cauza formației mele de inginer m-am îndreptat cu precădere asupra ontologiei" [7] .

Gânditorul român face parte dintr-o generație de oameni de ştiință sensibilă la problemele filosofice, dar care, în principiu, nu pleacă de la vreun punct de vedere prestabilit sau de la o orientare filosofică consacrată. Denumirea de "structural-fenomenologic" nu trebuie să inducă în eroare; nu este vorba de o sinteză **sui-generis** între structuralism şi fenomenologie, aşa cum, cu naivitate s-a mai crezut uneori. "…în conceperea prezentei lucrări (**Ortofizica** – n.n.) şi a celei dedicate profunzimilor lumii materiale nu m-a preocupat coincidența sau atingerile cu alte filosofii. Dacă au apărut, au apărut în mod firesc şi atât. Întâi mi-am format eu propriile idei şi, apoi, am început să citesc filosofie. Am avut avantajul că, nefiind filosof, am căutat după ce am avut ideile, să mă confrunt cu tot ceea ce am putut să citesc din istoria filosofiei şi efectiv să citesc filosofie…Totuşi, încă de când eram student am avut o serie de frământări legate de faimoasa problemă a existenței şi nonexistenței. Ce m-a îndemnat să fac filosofie a fost contactul cu viața şi cu oameni de ştiință din toate domeniile" [8].

Trăsăturile principale ale personalității creatoare a gânditorului român sunt **elementul critic**, **nemulțumirea**, **insatisfacția personală** față de un anumit mod, predominant dogmatic, al prezentării filosofiei materialiste (şi al filosofiei în genere), caracteristic perioadei în care el s-a format ca specialist. "Scenariul" evoluției sale intelectuale din tinerețe acreditează ideea unui **paralelism interconexat** al problemelor filosofice şi ştiințifice. Pe de o parte, pornind de la fizică, electronică, informatică ş.a. M. Drăgănescu a sesizat unele lacune explicative la nivel metaştiințific şi filosofic; pe de altă parte, modul predominant scolastic-

dogmatic al învățământului filosofic din acea perioadă, care punea sub semnul prohibiției intelectuale o serie de descoperiri şi teorii din genetică, cibernetică, ştiința informației etc., reducând funcțiile operațional-cognitive ale raționalității filosofice la invocarea unor citate sub formă de panacee, reclama eforturi individuale de excepție pentru cuprinderea neprohibitivă a științei contemporane în reflexia filosofică. Fără îndoială, cum arătam mai sus, asemenea tentative au existat în cazul multor oameni de ştiință şi cultură, însă, datorită limitelor impuse cercetării de către ideologia oficială, ele trebuiau desfăşurate în "clandestinitatea" conştiinței individuale.

Desigur, nu avem de-a face cu pretențiile edificării unei filosofii **ex nihilo** (lucru, altminteri, imposibil), fără nici un fel de informație şi cultură filosofică anterioară. Pregătirea filosofică "standard" a lui M. Drăgănescu şi-a lăsat amprenta asupra punctelor de pornire în ideile proprii (materialismul dialectic, obligatoriu de invocat într-o situație istorică de conjunctură, concepție care prezintă, dealtfel, limitele epocii în care a fost elaborată), dar dezvoltarea reflecțiilor asupra dinamicii teoriilor ştiințifice şi, la modul general, în problema **limitelor de principiu** ale unei anumite paradigme de ştiință, poartă conotații metateoretice care depăşesc cu mult "limitele admisibile" ale unei filosofii "standard". Filosofia structural-fenomenologică şi-a dezvoltat argumentarea în direcții şi cu metode originale, ce nu pot fi reduse sau asimilate la vreo concepție tradițională.

Aprecierea lucrărilor filosofiei structural-fenomenologice trebuie să respecte exiegnța **holismului** sau **integralismului**, formulată ca atare de autor: "Trebuie să ținem seama că şi în cadrul materialismului sunt posibile mai multe modele ontologice. Față de **modelul standard** (subl.ns.), lucrarea mea (**Ortofizica** – n.ns.) oferă un nou model. Pot să apară şi altele…După aceea este posibil ca lucrarea să fie privită printr-un anumit capitol al ei. Ar putea exista reacții pozitive şi negative şi din partea oamenilor de ştiință. Ceea ce aş solicita eu este ca această lucrare să fie privită **în întregimea ei** (subl.ns.)…Privită în unitate, lucrarea are, cred eu, un fir conducător. Lucrul acesta îi conferă, până la urmă, caracterul de model filosofic, ontologic" [9] .

Articulațiile filosofiei contemporane a ştiinței cuprind nota esențială a producerii de cunoaştere: **integralitatea** abordărilor. Creațiile teoretice ale ştiinței urmează a fi investigate la modul complex. Prin admiterea acestei premise se acceptă inexistența unor "arbitri" sau a unei gândiri suverane, ceea ce nu înseamnă, desigur, cantonarea în zona generalizării datelor cunoscute ale ştiinței, ci **anticiparea**, **proiectarea ipotetic-modelatoare** a intuițiilor

filosofice în câmpul disciplinelor ştiinţifice, spre o mai fructuoasă colaborare **inter-** şi **multi-disciplinară**. Scrierile lui M. Drăgănescu pledează pentru dreptul oamenilor de ştiinţă de a se exprima neîngrădit în filosofie, cu posibilitatea de a aduce acesteia contribuţii de valoare. Critica limitelor pozitivismului logic, alături de mecanicismul clasic şi teoria tradiţională a determinismului sunt trăsături ale unei viziuni filosofice izvorâte din preocupări ştiinţifice. "A reduce filosofia la cunoaşterea ştiinţifică actuală, când însăşi ştiinţa are nedumeriri, a-ţi imagina lumea **în întregimea ei** în limitele cunoaşterii de astăzi, reprezintă, fără îndoială, un exerciţiu posibil. Dar cu ce drept ar pretinde ştiinţa că lumea poate fi înţeleasă şi explicată numai prin ceea ce ea cunoaşte astăzi? Evident, nu are nici un asemenea drept. Şi totuşi, îm ştiinţa contemporană, în explicarea minţii umane se ţine cont numai de ceea ce se cunoaşte din fizica actuală şi biologia actuală, fără a se recunoaşte calitatea deosebită a proceselor psihologice mentale, faptul că ele nu se încadrează decât în măsură redusă în cunoaşterea ştiinţifică contemporană. Continuitatea psihică, manifestată prin imagine, sunet, gând, sentiment, este considerată ca un efect al interconectivităţii neuronilor, când în mod evident această interconectivitate nu trece niciodată pragul continuului, sau este declarată un epifenomen. Pentru ştiinţa actuală, lumea se închide în creier sub forma unui sistem din ingredienţi fizici cunoscuţi, care se supun numai unor procese informaţionale de tipul celor din inteligenţa artificială. Filosofia nu poate accepta un asemenea punct de vedere. Deşi ea recunoaşte şi se bazează pe ştiinţa contemporană, ea nu poate închide ochii în faţa unor realităţi care se conturează cu toată claritatea şi care depăşesc cadrul formal al ştiinţei de azi" [10] .

Ne aflăm, în viziunea de mai sus, departe de orice apologie a demersului ştiinţific. Dimpotrivă, fiind recunoscut rolul filosofiei în ansamblul spiritualităţii umane, este astfel evidenţiată capacitatea ştiinţei de a selecta, prin permanente înnoiri conceptuale şi metodologice, ipotezele filosofice pertinente. "Lucrarea de faţă (**Ortofizica** – n.ns.) reprezintă o **încercare** de filosofie asupra lumii, pornind de la datele ştiinţei contemporane şi explorând în direcţia a ceea ce este încă necunoscut în materie, şi anume în materia profundă. Autorul este conştient de faptul că ipoteza pe care o prezintă poate fi **una din ipotezele posibile** (subl.ns.). Dealtfel, chiar ipoteza din acest volum are un caracter destul de deschis, fiind de aceea perfectibilă…Credem că încercarea unor asemenea modele, a unor asemenea ipoteze, este necesară pentru stimularea discuţiilor filosofice şi ştiinţifice, poate chiar pentru noi căi de abordare în ştiinţă" [11] . Intenţia lui M. Drăgănescu apare îndreptăţită fiindcă, după cum este

cunoscut, unele curente ale filosofiei contemporane, luând în considerare datele ştiinţei, au elaborat arhitecturi teoretice care stau la baza tentativelor construirii unei/unor noi ontologii.

3. **Receptarea filosofiei structural-fenomenologice**

"Filosofia românească a cunoscut, în plan ontologic, de la Vasile Conta şi până în contemporaneitate, o împlinire şi afirmare continue în cadrul spiritualităţii naţionale şi universale. Avem în vedere şi **Teoria ondulaţiunii universale** propusă de Vasile Conta, şi **Personalismul energetic** promovat de C. Rădulescu-Motru, şi modelul lui Lucian Blaga întemeiat pe **categoria de stil**, susţinut admirabil prin **Trilogia culturii**, **Trilogia valorilor**, **Trilogia cunoaşterii**, şi modelul lui Constantin Noica prin care urmăreşte "gândul devenirii întru fiinţă" ce se desprinde, în egală măsură, "din istoria filosofiei" ca şi din încercarea de a reface "ştiinţa fiinţei, ontologia". Ei au urmărit fie **unitatea** "dintre natură, societate şi gândire" (Vasile Conta), fie **unitatea** "persoanei cu lumea materială" (C. Rădulescu-Motru), fie să **dezvăluie** prin cunoaştere "unitatea lumii" (Lucian Blaga), fie să **semnifice** "direct sau indirect" tot ce este "personalitate reală ori ideală" (Constantin Noica).

Într-un asemenea spaţiu ştiinţific şi cultural de construcţii ontologice, întemeiat şi pe ceea ce a cucerit, experimental sau doar mental, cunoaşterea modernă şi contemporană în domeniul ştiinţelor exacte şi ale naturii, "vine" şi modelul ontologic propus de Mihai Drăgănescu" [12] . El este unul din oamenii "chemaţi să facă filosofie" pe care Noica i-a descoperit în urma îndelungatelor sale căutări. Aşa cum însuşi omul de ştiinţă şi filosoful Mihai Drăgănescu avea să mărturisească după trecerea în nefiinţă a lui Noica, acesta din urmă a avut un rol foarte important, de **catalizator spiritual** al activităţii sale filosofice.

Un posibil istoric al receptării operei filosofice structural-fenomenologice drăgănesciene prezintă două etape distincte, disociabile astfel:

Prima etapă, desfăşurată pe un interval temporal de circa 10 ani, reprezentând ecourile în mass-media la apariţia lucrărilor fundamentale ("nucleul tare") ale lui Mihai Drăgănescu (**Profunzimile lumii materiale** – 1979, **Ortofizica** – 1985 şi reeditarea lor în volumul **Inelul lumii materiale** – 1989), respectiv a celor de "rang secund" ("centura-înveliş"), cum ar fi **Sistem şi civilizaţie** – 1976, **Ştiinţă şi civilizaţie** – 1984 sau **Spiritualitate, informaţie, materie** – 1988. Perioada 1979-1989 este deceniul de primă receptare, respectiv acomodare a comunităţii ştiinţifice şi filosofice de la noi cu ideile filosofiei structural-fenomenologice a ortoexistenţei, într-un climat cultural manipulat ideologic, ostil creaţiei, care avea să-şi pună,

nu o dată, amprenta asupra modalităţilor de înţelegere a operei drăgănesciene. Diverşi savanţi şi filosofi, cercetători, oameni de cultură, au emis, prin intermediul unor studii, articole, recenzii [13] , diferite puncte de vedere, în fapt tot atâtea perspective de investigare a modelului ontologic ortofizic. În spiritul "politic corect" al vremii, autorul atribuie concepţiei sale epitete ca "materialism dialectic" şi "materialism informaţional", preluate rapid de comentatori, deşi, la o privire atentă, situaţia era cu totul alta.

Nota comună a acestei perioade o constituie tentativele relativ numeroase de analiză a ideilor principale ale filosofiei structural-fenomenologice (uneori pe linia comparativă s-au încercat paralele cu aspecte ale creaţiei lui Blaga, Lupaşcu ş.a.), de desprindere a principalelor sensuri şi semnificaţii ce se degajă din ele. S-a subliniat importanţa ipotezelor filosofice avansate de autor pentru noua înţelegere a existenţei, universului, lumii şi vieţii, relevanţa inovaţiilor semantice, conceptuale, modul de integrare a datelor ştiinţei contemporane în construcţia ontologică şi general-filosofică. Au fost exprimate şi puncte de vedere parţiale, bazate pe absolutizarea unei trăsături sau a unui element considerat definitoriu pentru ortofizică, ca de exemplu:

- opinia că filosofia structural-fenomenologică ortofizică este o dezvoltare creatoare a marxism-leninismului (interpretare "pe linie", conformă perioadei respective, dar neconformă adevărului); în realitate nici vorba de aşa ceva fiindcă, în pofida unor termeni ca "materie", "materialism" ş.a. această filosofie merge mult mai departe, deschide cu totul alte orizonturi decât ar fi putut să o facă filosofia marxistă, indiferent în care din variantele ei; sau
- opinia că ortofizica n-ar fi altceva decât o reluare a aristotelismului şi hegelianismului, o nouă tentativă de "filosofie a naturii" – înţeleasă, însă, la modul tradiţional; lucru absurd, întrucât o atare "reluare" este lipsită de sens – o imposibilitate şi o inutilitate în acelaşi timp; ea valorifică tradiţiile gândirii filosofice universale, dar edifică o construcţie nouă, independentă, care introduce pe planul ontologico-metafizic două principii primordiale (**lumatia** şi **informateria**), categoria de **ortosens** şi cea de **informaţie fenomenologică profundă** – ceea ce suntem îndreptăţiţi a crede că Aristotel sau Hegel nici măcar nu puteau visa…

Complexitatea filosofiei structural-fenomenologice, a modelului ontologic ortofizic, a prilejuit, nu rareori, exprimarea unor puncte de vedere diferite în aprecierea acestuia, aflate pe anumite laturi ale lor chiar în opoziţie. Spre exemplu, în cadrul unui interviu care ar putea fi considerat reprezentativ în acest sens, interlocutorii au formulat următoarele perspective:

"…un punct de vedere oarecum metapozitivist" (Achim Mihu); "o filosofie materialistă bazată strict pe datele oferite de ştiinţele particulare" (Gloria Mustăţea); "…o ontologie de tip spinozist, caracterizată de un fel de monism al formei" (Aurel Codoban). Simpla lectură este grăitoare, denotând dezacordul participanţilor, în ciuda aparenţelor. Pentru un plus de claritate merită redat şi contextul fiecărei afirmaţii în parte.

"După cum se poate constata, în personalitatea profesorului Mihai Drăgănescu sălăşluieşte un viu spirit metafizic. Am în vedere nemulţumirea pe care o manifestă faţă de lumea existentă, accesibilă nouă. Caută permanent profunzimi dincolo de ea. În spatele acestei nemulţumiri de natură metafizică se află, se pare, anumite greutăţi ale stadiului de dezvoltare al ştiinţelor naturii pe care dânsul, în parte, ni l-a prezentat esenţializat. În secolul nostru am putea vorbi despre o ontologie dominantă de tip pozitivist, în cadrul căreia se generalizează şi abstractizează, pas de pas, descoperirile ştiinţei şi tehnicii despre realitatea accesibilă, însă permanent în urma dezvoltării lor. În ontologia pe care o propune Mihai Drăgănescu avem de-a face cu **un punct de vedere oarecum metapozitivist** (subl.ns.). Dânsul nu numai că ţine seama de descoperirile actuale ale ştiinţei şi tehnicii, dar propune dincolo de ele, dinspre filosofie, o ipoteză despre o existenţă profundă. Această ipoteză metafizică are, printre altele, calitatea că nu este imposibilă, stimulând deschiderile cunoaşterii către ştiinţă şi filosofie. Această construcţie teoretică este în acord cu maniera de a privi lucrurile propusă de Karl Popper. El solicita slujitorilor cunoaşterii să propună ipoteze stimulatoare şi să le falsifice permanent" [14].

Fiind, în principiu, de acord cu caracterizarea făcută de A. Mihu, ne vom delimita totuşi, de ea, mai întâi terminologic. Atunci când se vorbeşte despre ontologia de tip pozitivist, care numai "prelucrează" datele ştiinţei, rămânând însă în ariergarda ei, nu trebuie uitate alte ontologii (să le numim **anti-pozitiviste**), cu importante valenţe proiectiv-anticipatoare şi constructive. În secolul nostru n-a existat numai pozitivismul logic (care, judecând corect, n-a fost nici el un "bloc-monolit"), ci şi filosofia analitică, curentele holiste, relativiste, "noua filosofie a ştiinţei", raţionalismul critic, neoraţionalismul dialectic, epistemologia genetică, structuralismul, hermeneutica filosofică ş.a., care au dat replici severe ideilor pozitivismului, cu toate că, în anumite situaţii, au pornit chiar de la acestea. Termenul de "metapozitivist" nici nu are o întemeiere suficientă în literatura de specialitate. Mai curând **anti-pozitivismul** caracterizează spiritul lucrărilor filosofice ale lui Mihai Drăgănescu. În

plus, accentuarea "oarecum" este riscantă – expresia "oarecum metapozitivist" poate avea şi nuanța-revers "oarecum pozitivist".

Apoi, în contextul interviului amintit, termenul de "metafizică" a rămas neexplicitat. M. Drăgănescu a încercat înlăturarea echivocului, spunând: "Dacă prin **metafizic** se înțelege **filosofic**, atunci totul este în ordine" [15]. Niciunul dintre participanți nu a mai stăruit, pro sau contra. Nu credem a mai fi necesar să insistăm asupra importanței capitale a acestui concept pentru orice sistem sau creație filosofică. Modelul ontologic ortofizic s-a prezentat de la început ca o **ipoteză filosofică**, dar, prin articulațiile conceptelor fundamentale, raționamentele ample şi detaliate, referirile permanente la realitatea obiectivă şi datele ştiinței ş.a., el devenise deja un reper important al comunității filosofice şi culturale româneşti. Asumpțiile autorului său, pline de firească modestie ("o ipoteză", "o schiță de ontologie") ar fi trebuit dezvoltate mai amplu de participanții la interviu, cu atât mai mult cu cât ele denotau (în pofida rezervelor autorului – "Ceea ce am făcut eu nu este imposibil dar nici nu pot afirma că reprezintă o certitudine") lucrări filosofice substanțiale.

"Un deziderat deosebit de important al filosofiei materialiste, al ontologiei, este acela de a ține pasul în permanență cu datele ştiințelor particulare şi în acelaşi timp să fie capabilă să ofere permanent acestora o metodologie generală. Părerea mea este că modelul ontologic denumit inelul lumii materiale elaborat de profesorul Mihai Drăgănescu corespunde acestor deziderate într-o concepție unitară şi că acele nedumeriri ale ştiinței legate de explicarea proceselor din domeniul cuanticului referitoare la originea viului, a trecerii de la neviu la viu, de la viu la viul cu conştiință, explicarea ontologică a fundamentelor matematice ale paradoxurilor teoriei mulțimilor – toate aceste nedumeriri ale ştiinței îşi găsesc o rezolvare prin acest model ontologic şi în acelaşi timp ştiințele particulare pot să pornească de la nişte date, de la nişte deschideri pe care acest model ontologic le oferă…Vă mărturisesc că atunci când am început lectura cărții **Profunzimile lumii materiale** m-am întrebat în ce tip de filosofie pot s-o încadrez. Dar, studiind **Ortofizica** am ajuns la concluzia că este **o filosofie materialistă bazată strict pe datele oferite de ştiințele particulare** (subl.ns.). Modul în care a fost tratată informația şi tipurile ei: sintetică, structurală şi fenomenologică este elocvent în acest sens" [16].

Insistând asupra materialismului concepției filosofice drăgănesciene, autoarea intervenției scapă din vedere exact punctul anterior semnalat, **anti-pozitivismul**. O concepție bazată **strict** pe datele ştiințelor particulare nu are valoare filosofică autentică, iar ortofizica

nu este o atare viziune (caracteristică, dimpotrivă, "ontologiei de tip pozitivist", cum arăta anterior A. Mihu). Nu este subliniată nici determinația **proiectivă** a ipotezelor filosofice îndrăznețe, fiindcă acestea nu se mulțumesc să țină pasul cu știința și să ofere metodologii.

În altă ordine de idei, considerăm că între cele două lucrări fundamentale ale modelului ontologic ortofizic (**Profunzimile lumii materiale** şi **Ortofizica**) nu există o diferență de concepție atât de mare încât cea dintâi să lase nedumeriri iar cea de-a doua să împrăştie orice umbră de îndoială. Ambele sunt scrise într-un spirit unitar, **Ortofizica** dezvoltând logic şi firesc **Profunzimile**. Punctul de vedere al exegetului se poate forma de la început, cu efortul desluşirii nuanțelor şi dezvoltărilor care apar pe parcurs. Avem convingerea că cercetarea semnificației ortofizicii față de marile idei ale științei, filosofiei, culturii naționale şi universale este mai importantă decât încadrarea ei cu orice preț într-o filosofie cunoscută.

"Ortofizica ne pune în fața unei **Naturphilosophie**, a unei filosofii a naturii…**Ce loc poate deține filosofia naturii în contextul unei noi ontologii?**…mi se pare că modelul ontologiei pe care Dvs. îl propuneți s-ar putea încadra într-**o ontologie de tip spinozist, caracterizată de un fel de monism al formei** (subl.ns.)" [17] .

Lăsând la o parte punerea sub semnul întrebării a locului filosofiei naturii într-o ontologie (fapt clarificat de acum în filosofia contemporană) remarcăm surpriza pe care o rezervă A. Codoban prin această opțiune interpretativă. Ar fi fost, eventual, util de subliniat **analogia** (posibilă), nu **identitatea** (inexistentă) a celor două filosofii; substanțialismul spinozist este departe de materialismul informațional drăgănescian, după cum situarea ortofizicii în perimetrul filosofiei moderne reprezintă o ante-datare desuetă. Nici un creator de filosofie nu şi-ar pune astăzi problema reluării unui sistem de acum două sau trei secole – o imposibilitate şi o inutilitate, în acelaşi timp. Din aceste motive se poate aprecia că opinia lui A. Codoban nu reprezintă o contribuție reală la dialogul asupra ortofizicii şi nu merită atenție specială din acest punct de vedere, decât, cel mult, dacă se doreşte inventarierea ei printre "curiozitățile" filosofice.

Firește, exemplul interviului invocat mai sus nu are decât o valabilitate relativă. Limitele şi divergențele interpretative pe care am încercat să le analizăm succint îşi au rădăcinile nu numai în trăsăturile de personalitate ale participanților la dialog, dar şi în contextul politico-ideologic al perioadei respective, de care în nici un caz nu se poate face abstracție. De altfel, terminologia filosofică în sine nu constituie un temei suficient pentru

aprecierea unei concepţii, mai ales când, în epoci de conjunctură, gânditorii sunt obligaţi să aleagă denumiri agreate sau, în orice caz, cât mai puţin suspectate de regimul politic dominant (în acest sens, Mihai Drăgănescu a insistat după 1989, arătând că noţiunea "Inelul lumii materiale" ar trebui înlocuită cu cea de "Modelul inelului existenţei": "…dacă înlocuiţi cuvintele **lumea materială** cu noţiunea de **existenţă** şi eliminaţi sintagma "materialism dialectic şi istoric" sau numai cuvintele "dialectic şi istoric" de lângă materialism, precum şi câteva citate obligatorii într-o anumită perioadă, totul, cu uşurinţă, se limpezeşte…") [18].

Dezavantajul demersurilor respective este acela că, în pofida bunelor lor intenţii, dimensiunile reduse nu le-au permis să ia în considerare substanţial caractersisticile **întregului** acestui model ontologic şi filosofic, prezentate aproape invariabil la modul schematic, "telegrafic", din motive de economie a textului. Astfel încât, la finele anului 1989, unul din recenzenţii lucrărilor filosofice ale lui Mihai Drăgănescu remarca lipsa unor "intervenţii clarificatoare", dezbateri, atitudini critice etc. [19], în sensul anvergurii şi profunzimii dorite. Ceea ce avea darul să stârnească curiozitate, chiar nedumerire, pentru exegetul lucrărilor filosofice drăgănesciene, era lipsa ecoului de substanţă, concretizat în cărţi, studii, lucrări de întindere pe marginea ideilor modelului ontologic ortofizic, aceasta cu atât mai mult cu cât gânditorul în discuţie însuşi îndemnase explicit la reflecţii analitic-critice pe marginea cugetărilor sale. Oricum, dezbaterile critice, chiar polemice, aveau să sosească nu peste multă vreme, dar de o manieră la care puţini s-ar fi aşteptat.

Orice regulă îşi are, însă, excepţiile ei. Şi aici excepţia s-a numit Constantin Noica. Într-un articol din 1986 (**O operă ce s-ar putea înscrie în veac**) [20], reprezentând varianta uşor modificată a referatului din 1984 pledând în favoarea publicării **Ortofizicii** [21], el surprinde ca nimeni altul cu stilul său inimitabil tocmai determinaţiile fundamentale ale filosofiei structural-fenomenologice, în închegarea lor ca ansamblu sau totalitate. "S-ar putea crede – scrie el – că, stăpânind evantaiul ştiinţelor contemporane, autorul face operă de enciclopedism filosofic, nu o sinteză filosofică propriu-zisă. Dar tocmai în aceasta constă adevărata noutate a lucrării de faţă, în faptul că acoperă ştiinţele fundamentale sub puterea unificatoare a unei autentice idei filosofice. Încercarea ar putea fi privită, chiar, ca un model pentru viziunile filosofice viitoare…Dar ideea filosofică a lucrării nu se reduce la afirmarea universalităţii proceselor informaţionale, o afirmare la care putea ajunge, cu un minimum de cutezanţă, orice informatician filosof. Excepţional de adânc, poate şi de fecund pentru gândirea şi cercetarea altor oameni de ştiinţă, ni se pare dublul aspect al ideii filosofice puse

în joc; pe de o parte, că trebuie să existe ceva mai adânc decât particulele fizicale şi celulele biologice, ele nefiind deci constituenții ultimi ai materiei şi vieții, pe de alta că termenul ultim al evoluției, conştiința, nu mai apare ca un capăt de drum, necum ca un epifenomen sau alteori ca un simplu accident…, ci este expresia superioară a unei deschideri, sau introdeschideri, spune autorul, care se manifestă încă de la începutul vieții şi e solidară cu modelul deschis şi el, chiar dacă fără rudimente de conştiință, al materiei neînsufleţite" [22] .

Vizibil entuziasmat de amplitudinea lucrării lui M. Drăgănescu [23] , Noica păstrează un ton realist şi obiectiv, încercând (cu succes) să surprindă prin apropieri treptate esența demersului filosofic ortofizic, aşa cum nu s-a mai reuşit, din păcate, de atunci încoace, după cum nu se reuşise nici până în acel moment: "Dacă totuşi trebuie să strângem şi mai bine ideea filosofică pusă în joc, atunci vom spune că ea constă în transformarea întregului corp al ştiinţelor prin valorificarea unei bune şi obiective subiectități universale…atunci subiectitatea încetează să fie condamnabilă din punct de vedere ştiințific, ba devine chiar un extraordinar mijloc de investigație. Lumea poate fi cercetată, nu drept ansamblu de obiecte de realitate, ci drept unul de subiecte de realitate. Întregul universului el însuşi apare, în viziunea lucrării acesteia, drept un subiect de realitate, ce-şi desfăşoară subiectivitatea proprie până la conştiința umană" [24] . "Subiectitatea universală" este expresia unei noi ierarhii axiologice în cuprinsul ştiinţei, subliniată prompt: "Noutatea cea mare, în definitiv, o dă faptul că, în timp ce toți oamenii de ştiință, şi chiar cei de formație umanistă fac să primeze ştiinţele naturii asupra celor ale omului, Mihai Drăgănescu are curajul, pe temeiul informaticii, să aducă un fel de primat al ştiinţelor omului asupra celor ale naturii. El face complexul să primeze asupra simplului şi fenomenologicului…asupra sistemicului şi a structurii" [25] .

Ultimul paragraf al interpretării lui Noica are rezonanțe profetice. Cu perspicacitatea singulară a geniului său filosofic, autorul **Devenirii întru ființă** e străbătut de o viziune premonitorie, o intuiție rezultată nu numai din puritatea gândului speculativ, dar şi dintr-o amară experiență de viață: "Îşi vor face loc în lume noutățile acestea şi multe altele, ce apar atât de firesc în viziunea originală propusă aici? Ar trebui să spunem că nu ne îndoim, dacă n-am cunoaşte inerția ce domneşte în lumea culturii. Vom spune însă că nu ştim despre o lucrare contemporană care să zgâlțâie mai bine această inerție decât lucrarea profesorului Drăgănescu. Iar dacă prin imposibil ea nu s-ar impune de pe acum în cultura veacului XX, să ne fie îngăduit a crede că va uimi şi impresiona adânc pe gânditorii nepreveniți din veacul XXI" [26] .

Incontestabil, intervenția lui Noica marchează culmea acestei prime etape de receptare a ortofizicii în România, constituind chitesența tuturor celorlalte interpretări. Totodată, prin invocarea inerției lumii culturii, el a anticipat polemica ce urma să se declanşeze doar peste câțiva ani în jurul proiectului ortofizicii, aruncând asupra acestuia nemeritate umbre.

A doua etapă a receptării ortofizicii lui Mihai Drăgănescu la noi se derulează din 1990 până în prezent, într-un interval temporal al apariției unor lucrări de explicitare, completare şi întregire a corpusului structural-fenomenologic (**Informația materiei** – 1990 este şi ea o lucrare fundamentală, **Eseuri** – 1993, **L'universalité ontologique de l'information** – 1996 şi **Cariatidele gândului** – 1996 se înscriu pe linia completării, regândirii şi reconsiderării unor idei expuse anterior).

Particularitatea acestei perioade o constituie declanşarea unei polemici violente pe tema ortofizicii, a modelului filosofic şi ontologic structural-fenomenologic, pornind de la **Profunzimile lumii materiale** şi **Ortofizica**, contracarată de intervenții hotărâte în sensul reinstaurării normalității dialogului pe această temă. Dacă până acum materialele publicate despre ortofizică şi filosofia structural-fenomenologică păstraseră – în covârşitoarea lor majoritate - nota echilibrului academic, constanței şi obiectivității interpretării, situația se schimbă radical odată cu veritabilul atac din Revista "22" la începutul anului 1990 [27] . Tonul comentariului degenerează în ironie ieftină şi gratuită, glume de prost gust şi calomnie, ieşind complet şi de pe făgaşul bunei-cuviințe, nu numai de pe acela al raționalității filosofice. Epitetele se aglutinează halucinant în tot atâtea pretinse acuzații: "diletantism", "ocultism", "ignoranță" (Mihai Dăgănescu este numit "diletant în ştiință şi epistemologie" !); lucrarea **Ortofizica** este pusă la index într-o năucitoare sarabandă de expresii alese parcă la întâmplare, dar cu intenția clară a unui efect precis – "greu suportabil colaj", "abulia cauzalității", "înghețare a vagului prin noțiuni în stil scientist", "redenumiri prețioase", "furia combinatorică", "idei-truisme", "limbaj impropriu" şi "adevărate gafe". În fine, se mai poate afla că noțiunile noi introduse de glosarul ortofizicii sunt bune doar pentru amatorii de rebus, ea fiind bucuria națiunii române (sic!). Totul s-ar reduce la "introducerea unor concepte noi", respectiv "folosirea unor principii infailibile" prin "sprijinul unui ev norocos".

În pofida aparențelor, aceste texte "critice" nu sunt atât de nevinovate cum ar dori să pară. Mergând dincolo de aceste insulte josnice, se observă o țintă mai îndepărtată şi mai importantă a celor trei autori (Adrian Miroiu, Gabriel Andreescu şi Victor Bârsan), de ordin politic şi administrativ. Intențiile lor nu pot fi atât de imaculate, din moment ce A. Miroiu se

referă explicit la un pretins "trafic de influenţă" practicat de Mihai Drăgănescu (**Profunzimile lumii materiale** s-ar fi publicat doar datorită prieteniei acestuia cu directorul Editurii Politice), G. Andreescu afirmă că acum este vorba de preşedintele Academiei, nu de omul Mihai Drăgănescu, iar Academia nu mai este a RSR, ci a României, în timp ce V. Bârsan asociază – grotesc - persoana academicianului cu cuplul Ceauşescu (!!), sugerând totodată demisia savantului şi filosofului român din Academie.

Astfel, de la culmea Noica s-a ajuns la abisul "22", de la elogii – unele, poate, exagerate sau naive, dar, oricum, însoţite de argumente – la denigrare – neargumentată – în care este antrenat şi Noica. Autorul **Devenirii întru fiinţă** e acuzat de orbire subiectivă, nefiind capabil să-şi dea seama de faptul că, chipurile, ar sprijini pentru publicare un text care n-ar fi meritat să vadă lumina tiparului. Pobabil că exegeza filosofică şi istoriografia culturii româneşti se va opri cândva şi asupra acestui moment pentru a putea explica motivele unui asemenea atac concertat, atât la adresa concepţiei filosofice, cât şi a persoanei academicianului Mihai Drăgănescu. Semnatarii articolelor respective sunt cu toţii pretinşi "intelectuali de elită" ai României, fac parte din organizaţii culturale şi filosofice care se vor a fi modele de gândire, scriere şi acţiune, unii dintre ei au dobândit între timp funcţii de conducere şi responsabilitate publică ministerial-academică – paradoxal, chiar în urma atacului (!) -, astfel încât ar fi foarte firesc să ofere explicaţii pentru un asemenea gest. Cu atât mai mult cu cât, dacă Academia Română nu mai este Academia RSR, ea nu este nici…Academia Revistei "22", iar, pe de altă parte, Mihai Drăgănescu este laureatul a numai puţin de 3 premii filosofice în ţară (Premiul "Flacăra", 1984, pentru contribuţii la dezvoltarea gândirii originale, cu lucrarea **Profunzimile lumii materiale**; Premiul "Amfiteatru – Viaţa Studenţească", 1986, pentru lucrarea **Ortofizica**; Premiul "Constantin Noica" al Asociaţiei Oamenilor de Ştiinţă, 1996, pentru contribuţii la dezvoltarea filosofiei şi ştiinţei româneşti, cu lucrările **Informaţia materiei** şi **Eseuri**) şi unul în străinătate (1999) acordat de International Biographical Center din Oxford pentru întreaga activitate din electronică şi filosofia ştiinţei. Din 1983 este membru al Comitetului român de istoria şi filosofia ştiinţei şi tehnicii, între 1991-1994 fiind şi preşedinte al acestuia. Cam prea norocos ar fi "evul" – şi cel dinainte şi cel de după 1989 – şi cam mulţi…ignoranţi, dacă n-ar exista nici o bază reală pentru toate acestea.

Replica la aceste critici "esopice" nu a întârziat, animată de dorinţa restabilirii coordonatelor unui dialog civilizat asupra filosofiei structural-fenomenologice [28] . Fără

echivoc, este denunțată **motivația extra-filosofică şi extra-culturală** a atacului (care eludează substanța teoretico-filosofică propriu-zisă a lucrărilor lui Mihai Drăgănescu), respectiv faptul că e vorba de o campanie de denigrare instrumentată politic. (În numele cui aceste intervenții şi cu ce finalitate?, se întreabă E. Solunca, "inculpat" fiind şi C. Noica în "procesul" celor de la "22"). Impresia de "atac bine organizat", dar fără obiect, o mărturiseşte A. Mihalache; Mihai Drăgănescu nu fusese favorit al regimului comunist, lucrările sale filosofice atrăgând prejudicii din partea autorităților vremii. În contextul unei regretabile **închideri culturale** în anul 1990, polemicile şi luptele intestine ale intelectualilor nu fac decât să le îngreuneze situația. "…unii oameni de cultură au tendința de îngrădire a domeniului lor, crezând că, în felul acesta împiedică diluarea culturii şi accentuează forța ei de convingere…Se ignoră faptul că preocupările actuale ale ştiinței şi tehnologiei…au o firească reverberație în noosferă, iar diseminarea ideilor lor dincolo de laboratoare şi cercuri restrânse de specialişti poate avea consecințe benefice pe plan spiritual general. Închiderea culturii în numele unui profesionalism bine delimitat riscă să aibă efecte sterilizante, să blocheze căile prin care se asigură autodezvoltarea ansamblurilor de modele şi reprezentări care formează cultura" [29] . Necunoaşterea suficient de bună a teoriei sistemelor – inclusiv a limitelor sale – face dificilă receptarea discursului filosofic drăgănescian, mai ales că profesioniştii "oficiali", prin tentativa de marginalizare a lucrărilor respective, au restrâns numărul celor capabili de comentarii pertinente pe marginea lor. Privitor la inovațiile lexicale introduse de ortofizică, acestea nu sunt gratuite, ci satisfac nevoile expunerii, ale discursului, fiind explicabile parțial prin necesitatea evitării limbajului comun, pe de altă parte prin necesitatea "încifrării" gândirii astfel încât să poată fi evitate "furcile caudine" ale cenzurii epocii.

După o perioadă atât de îndelungată de intruziune a politicului în cultură (circa cinci decenii), noua tentativă cu efecte similare apărea ca foarte periculoasă. Simplul fapt al intervalului de timp care separă apariția lucrărilor fundamentale ale ortofizicii de acest atac poate oferi un subiect de meditație. "Dinamica politicului este incompatibilă cu perenitatea culturii şi orice imixtiune a politicului în domeniul valorilor…nu face decât să pericliteze o bine-rostuită decantare a acestora" [30] , scria Gh. Ştefan. Acomodarea politicii la cultură implică riscuri foarte mari (reluarea "vânătorii de vrăjitoare", a tacticii "țapului ispăşitor" etc.). Nu este cu putință să se recurgă la asemenea "artificii" exegetice, indiferent care ar fi scopurile invocate, pentru că atunci s-ar putea pune întrebarea: cine i-a mandatat pe respectivii să apere cultura, filosofia, inteligența ş.a.m.d.? De unde atâta puritate intelectuală

şi morală, neprihănire şi drept universal de a judeca orice? Şi, nu în ultimul rând, care sunt meritele ştiinţifice, filosofice, culturale, academice etc. ale acestor persoane? Întrunesc ele calibrul necesar pentru a dezbate asemenea probleme cu deplină competenţă?

De asemenea, **lipsa argumentelor** – lucru îngrijorător în cazul unor intelectuali cu pretenţii – şi perpetuarea unor confuzii au dus la situaţia respectivă. Spre exemplu, autorii textelor hipercritice la adresa ortofizicii – care nu au putut produce măcar un singur argument logic valid împotriva acestei concepţii - confundă exigenţele **definiţiei de tip ştiinţific** (identificabilă cu **matematica**) cu **definiţia de tip filosofic** (identificată cu **paradigma structurală**), afirmă A. Mihalache; mai corect ar fi fost să se spună: se produce o confuzie prin absolutizarea elementelor **definiţiei explicite** (prin **gen proxim** şi **diferenţă specifică**), specifică ştiinţei şi extrapolarea lor asupra **definiţiei implicite** (**indirectă, contextuală**) şi **definiţiei nominale**, utilizate uneori – nu exclusiv – de **filosofie, metafizică** (şi **ortofizică**). Totuşi, ce argument logic valid s-ar putea aduce împotriva unor ipoteze metafizice, care, în ultimă analiză, ţine de opţiunea unui autor? Se poate, oare, critica **filosofia/metafizica** cu argumente care ţin de **ştiinţă (exactă)**? S-a insinuat uneori că Mihai Drăgănescu ar fi un "filosof printre ingineri" sau un "inginer printre filosofi"; s-a vorbit chiar despre o "filosofie inginerească" – stupiditate imensă, amintind de aşa-zisa "filosofie ţărănească" a lui Blaga (!). În realitate nimic din toate acestea, fiindcă orice specialist afirmat într-un domeniu specializat are dreptul să-şi exprime liber ideile filosofice (în caz că le are), ţintind probleme ale lumii, universului, existenţei.

Mult-trâmbiţatele "incompletitudini" şi "paradoxuri" ale ortofizicii demonstrează nu numai ignoranţa "exegeţilor" improvizaţi, ci şi incompatibilitatea efectivă a personalităţilor acestora cu spiritul lucrărilor analizate, arată Gh. Ştefan. Nu ar fi primul caz în istorie, dar ar fi trebuit atunci să se abţină. Cum se împacă, de pildă, "materialismul dialectic" din lucrările filosofice ale lui Mihai Drăgănescu cu…"ocultismul" (ambele invocate în materialele atacului)? "Lectura" structural-fenomenologicului dintr-o altă perspectivă paradigmatică (cea "pur" structurală), cu obstinaţia refuzului înţelegerii (invocarea "ininteligibilităţii") nu poate avea alt rezultat. Lucrurile stau, însă, altfel: "Sfârşitul acestui mileniu este caracterizat printr-o acută sesizare a limitelor. Una dintre acestea e cea a formal-sistemicului…Orice filosof de bună credinţă ar trebui să caute căile de eludare a tiraniei formelor măcar pentru a se delimita faţă de ştiinţă…Atunci când demersul filosofic atinge rigoarea formei se produce un transfer firesc şi generos către ştiinţă care se îmbogăţeşte cu o nouă sferă conceptuală şi un nou

domeniu de investigaţie. Filosofia porneşte de la limite ştiinţific evidenţiate iar în final reuşeşte să se împlinească cedând ştiinţei rodul structurat şi formalizat al travaliului ei (iată o interesantă viziune asupra dialecticii filosofie-ştiinţă ! – n.n.)" [31] . **Critica** trebuie urmată de **construcţie**, nu de distrugere (ultima fiind inevitabilă atunci când lipsesc **criteriile de evaluare**).

Având toate acestea în vedere, subsemnatul am considerat firesc să întreprind o cercetare cât mai amănunţită a lucrărilor care teoretizează ortofizica. Din motive obiective (lipsa de timp, opoziţia anumitor cadre didactice), la finele studiilor universitare (Universitatea "Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie-Filosofie) nu am putut insera în lucrarea de absolvire referitoare la ideea de realitate fizică în dialogul filosofic contemporan decât un scurt paragraf despre această temă, conţinând – după cum aveam apoi să constat – numeroase imprecizii de interpretare şi destulă superficialitate. Fapt pentru care m-am hotărât să-mi continui preocupările dedicate filosofiei structural-fenomenologice într-o teză de doctorat (**Modelul ontologic ortofizic)**, posibilitate concretizată începând cu toamna anului 1990, când mi-am început activitatea ca cercetător ştiinţific la Institutul de Cercetări Socio-Umane Cluj-Napoca. Conducătorul meu de doctorat, Prof.univ.dr. Balazs Alexandru, m-a sprijinit cu multă răbdare şi competenţă pe parcursul dificil al elaborării tezei, oferindu-mi cu ocazia fiecărui examen şi referat noi teme de meditaţie şi subiecte de dezvoltat, motive care mă fac să-i fiu profund recunoscător. Desigur, au existat voci răzlețe, inclusiv din interiorul Catedrei de Filosofie de la universitate, care încercau că ironizeze, să bagatelizeze tentativa mea; le-am lăsat la o parte şi am mers înainte, aşa cum mi-a dictat conştiinţa. Lucrarea s-a structurat iniţial în trei capitole (**Filiaţii istorico-filosofice ale modelului ontologic ortofizic**, **Ortofizica şi ontologia generală**, **Limbajul modelului ontologic ortofizic; statutul epistemologic şi semantic al conceptelor ortofizicii**), cărora, la sugestia Consiliului naţional de atestare a Titlurilor, Diplomelor şi Certificatelor universitare, le-am adăugat un al patrulea (**Ortofizica în orizontul ontologiei contemporane**) şi a fost susţinută public la Universitatea "Babeş-Bolyai", Facultatea de Istorie-Filosofie, la data de 11 octombrie 1996. Am publicat o versiune a tezei de doctorat sub titlul **Problematica ontologică în filosofia structural-fenomenologică**, Editura Fundaţiei "Constantin Brâncuşi", Târgu-Jiu, 1998.

Prin aceste lucrări urmărim conturarea cadrului metodologic necesar analizei şi înţelegerii filosofiei structural-fenomenologice ortofizice, ceea ce presupune, printre altele:

- situarea ortofizicii în contextul istoriei filosofiei româneşti şi universale (cu un accent aparte pe relaționarea ei la filosofia contemporană);
- analiza lingvistică, logico-semantică a demersurilor ontologice, epistemologice şi lingvistice specifice filosofiei în discuție (în mod deosebit studierea vocabularului nou creat şi introdus de autor);
- analiza ontologică comparativă şi degajarea concluziilor privind "punctele forte", respectiv aspectele încă insuficient clarificate, asupra cărora se impune o revenire din partea autorului

Ideile pe care le-am elaborat asupra ortofizicii le-am publicat parțial în Revista "Academica" [32] şi în alte locuri, supunându-le dialogului la Conferința "Modelarea structural-fenomenologică" (edițiile 1997-2000), organizată de Academia Română, Secția de ştiința şi tehnologia informației şi Comitetul român de istoria şi filosofia ştiinței. Dezbaterile din acest cadru deosebit de elevat constituie un nou imbold pentru exprimarea unor judecăți despre ortofizică în deplină cunoştință de cauză față de ea, respectiv se constituie într-o nouă modalitate de receptare a construcției filosofice drăgănesciene în comunitatea universitar-academică şi de cercetare din România.

Ecoul considerabil pe care ortofizica l-a avut şi îl are pe plan internațional ar merita cu prisosință un comentariu aparte, care va face, însă, obiectul unui alt material.

Note şi referinţe bibliografice 1

1. Vezi Al. Surdu, **Vocaţii filosofice româneşti**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1995, p. 10

2. **Ibidem**, p. 194-195

3. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 9

4. **Idem**, **Informaţia materiei**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990, p. 5

5. **Inelul lumii materiale**, p. 10

6. Vezi interviul luat de E. Băican lui Mihai Drăgănescu, publicat în Revista "Echinox", nr. 9-10/1985, p. 7, reprodus în volumul **Informaţia materiei**, p. 221-223; de asemenea, interviul oferit de M. Drăgănescu lui I. Buduca, în "Viaţa studenţească", 20 mai 1987, p. 5, reprodus în **ibidem**, p. 224-228

7. M. Drăgănescu, **Informaţia materiei**, p. 214

8. **Ibidem**, p. 218, 219

9. **Ibidem**, p. 220

10. **Idem**, **Inelul lumii materiale**, p. 177 (vezi **Prefaţa** la **Ortofizica**). Pentru cele două lucrări fundamentale (**Profunzimile lumii materiale** şi **Ortofizica**) referinţele vor fi făcute din acest volum, care le reuneşte într-o reeditare.

11. **Ibidem**, p. 178

12. Vezi M. Mâciu, **Ontologia profunzimilor lumii**, în "Revista de filosofie", nr. 3-4/ 1990, p. 331

13. Vezi, de exemplu, I.A. Stoica, **Profunzimile lumii materi**ale, în "Tribuna", 28 februarie 1980, p. 5, 7; **Idem**, **Dialoguri** (VII), în "Tribuna", 3 aprilie 1986, p. 6; A, Marga, **O schiţă de ontologie**, în "Tribuna", 11 decembrie 1980, p. 8; I. Rebedeu, **O invitaţie la reflecţie în spiritul ştiinţific al epocii**, în "Era socialistă", nr. 9/1980, p. 44-46; A. Mihu, **Mihai Drăgănescu: Profunzimile lumii materiale**, în "Scânteia", 17 iulie 1980, p. 4; O. Udrişte, **Viaţa – fenomen cosmic**, în "Contemporanul", nr. 15/ 5 aprilie 1985, p. 7; E. Solunca, **Ortofizica sau pătrunderea în "inelul lumii materiale"**, în "Contemporanul", 27 decembrie 1985, p. 6-7; **Idem**, **Repere pentru o nouă spiritualitate**, în "Contemporanul", nr. 34/ 19 august 1988, p. 10; M. Roznoveanu, **Un model al lumii materiale**, în "Magazin", nr. 14/ 5 aprilie 1986, p. 8; V. Săhleanu, **Un incitant "experiment mental": o nouă fizică sau o nouă**

filosofie?, în "Revista de filosofie", nr. 4/ 1986, p. 357-362; Al. Tănase, **Ortofizica – un nou model ontologic al universului (I – II)**, în "România literară", nr. 6/ 6 februarie 1986, p. 8 şi nr. 7/ 13 februarie 1986, p. 8; I. Horotan, **Mihai Drăgănescu: spiritualitate, informație materie**, în "Steaua", octombrie 1988, p. 58-59

14. Interviu publicat în Revista "Tribuna", Cluj-Napoca, 14 noiembrie 1985, reprodus în volumul **Informația materiei**, p. 213-220; intervenția lui A. Mihu la p. 216

15. **Ibidem**

16. **Ibidem**, p. 216-217, 219

17. **Ibidem**, p. 217-218

18. Vezi M. Drăgănescu, **Eseuri**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993, p. 105

19. Vezi M. Aiftincă, **Tensiunea filosofică**, în "România literară", nr. 41/ 12 octombrie 1989, p. 19

20. Vezi C. Noica, **O operă ce s-ar putea înscrie în veac**, în "Contemporanul", 20 iunie 1986, p. 6-7

21. Referatul lui Noica a mai fost publicat de către Mircea Mâciu în "Academica", nr. 3/ 1990, p. 24 şi de Alexandru Surdu, în **Vocații filosofice româneşti**, pp. 187-192, sub titlul **Un text al lui Constantin Noica despre ortofizica lui Mihai Drăgănescu**.

22. **Un text al lui Constantin Noica despre ortofizica lui Mihai Drăgănescu**, p. 188

23. Comparând **Ortofizica** cu lucrările lui Teilhard de Chardin, el scrie că "…lucrarea omului de ştiință român…trădează o splendidă sobrietate a gândului a toate înnoitor ce o susține, unită cu o greu comparabilă stăpânire a întreg registrului ştiințelor" (**Ibidem**, p. 187).

24. **Ibidem**, p. 189

25. **Ibidem**, p. 191

26. **Ibidem**, p. 192

27. Vezi A. Miroiu, **Dincolo de diletantism**, în "22", 16 februarie 1990, p. 4-5; G. Andreescu, **Academia României nu Academia RSR**, în "22", 16 februarie 1990, p. 4; V. Bârsan, **Magnum mophtologycum**, în "22", 2 martie 1990, p. 2. De asemenea, Gh. Stratan, **Țara bazaconiilor**, Editura Logos, Bucureşti, 1996, cap. VI, **De la fizică la ortofizică şi de aici înapoi la bazaconie** (p. 78-91), text care iese din cadrul normal al unei analize critice, prin denigrarea întregii activități a lui Mihai Drăgănescu.

28. Vezi E. Solunca, **Invitație la dialog**, în "Contemporanul", 23 februarie 1990, p. 1; A. Mihalache, **Despre închiderea culturală**, în "Contemporanul", 2 martie 1990, p.5; Gh.

Ştefan, **Triste sincronizări**, în "Contemporanul", 9 martie 1990, p. 6; de asemenea, M. Mâciu, **O sinteză filosofică**, în "Academica", nr. 3/ 1990, p. 24 (unde este publicat şi referatul lui Noica asupra lucrării **Ortofizica**, p. 24-25) şi **Ontologia profunzimilor lumii**, în "Revista de filosofie", nr. 3-4 (mai-iulie)/ 1990, p 331-338); menţionăm şi interesanta intervenţie a lui L. Gruia, **Estetica din perspectiva ortofizicii**, în "Academica", nr. 11/ 1992, p. 15, 18

29. A. Mihalache, **op.cit**., p. 5

30. Gh. Ştefan, **op.cit**., p. 6

31. **Ibidem**

32. Vezi I. Isac, **Modelul ontologic ortofizic** (rezumatul tezei de doctorat), în "Academica", nr, 2/ 1996, p. 13-15

CAP. 1 FILIAȚII ISTORICO-FILOSOFICE ALE MODELULUI ONTOLOGIC ORTOFIZIC

1.1. **Aristotel şi categoria de materie**

Atât de bine inserat în istoria gândirii filosofice, categoria de **materie** întâmpină acum dificultăți notabile la înscrierea în discursul ontologic. Acceptarea pare condiționată de noi tehnici logico-semantice de consolidare, la nivelul formal propriu-zis, dar şi la cel general-filosofic. Din punct de vedere istoric-tradițional, **realismul ontologic** îşi găseşte punctul de sprijin în realitatea exterioară creierului uman şi independentă de voința ființei umane, altfel spus în presupoziția **realității obiective**, al cărei nucleu este materia. Problemele încep, însă, din momentul în care trebuie precizate sensurile termenilor "exterior" şi "independent", respectiv clasa de referință acordată conceptului de **existență materială**.

Tentativele de elaborare a unei noi definiții a categoriei de **materie** iau în considerare faptul că între interpretările istorice şi teoretizările contemporane nu există incompatibilități insurmontabile; dimpotrivă, sunt disponibile anumite **elemente de continuitate** care fac posibilă consistența acestei definiții, astfel încât este de presupus o relaționare între categoria de **materie** şi aceea de **existență**; ultima are cea mai largă clasă de referință, permite înțelegerea dihotomică a lumii reale (**existența materială** şi **existența ideală** sau **spirituală**) în funcție de prioritatea unuia sau altuia dintre factorii ontologici explicativi fundamentali (**factorul material**, respectiv **factorul spiritual**).

Valențele euristice ale categoriei aristotelice de materie sunt de natură a da de gândit, mai ales în corelație cu rezultatele recente ale fizicii moderne. Reinterpretată astfel, ea lasă loc unei determinații esențiale, care a fost multă vreme neglijată. Materia nu este numai **act**, ci şi **potență**, nu numai **realitate** ci şi **posibilitate**; conține o foarte mare varietate de **posibilități ale devenirii**, **tendințe frecvențiale** şi **proprietăți de emergență** ("modulații ale ființei"). Determinațiile principale ale categoriei filosofice de materie reunesc complementar atribute ale existenței.

Ideile filosofiei structural-fenomenologice continuă şi adâncesc reflecțiile subtile ale unor gânditori contemporani, care, asemenea lui P. Suppes, îşi declară insatisfacția față de presupozițiile **modelului substanțialist-fundamentalist**, ce pot fi astfel formulate:

- există un nivel elementar sau "ultim" al materiei, alcătuit din "cărămizi primare";

- acesta ar putea fi suficient de bine exprimat prin apelul la limbajul fizicii clasice;
- calea experimentală proprie relevării acestui nivel este dezintegrarea particulelor prin utilizarea unor energii de reacție tot mai mari

Teoretizările lui Suppes, convergente spre o **metafizică probabilistă** (văzută "ca o extindere a metafizicii aristotelice a materiei şi substanței", cum scrie el), lasă loc afirmației fără echivoc: "Putem adopta o teorie aristotelică a materiei ca pură potențialitate" [1] . Care sunt, însă, intuițiile lui Aristotel ca constituie obiectul prelucrărilor ideatice ale filosofiei structural-fenomenologice?

În câteva din lucrările de căpătâi ale operei sale enciclopedice, Aristotel discută **problema fundamentală a naturii substanței**, aşezată de el în fruntea reflecțiilor ontologice [2] . "Substanța, în cel mai însemnat, cel mai originar şi cel mai propriu înțeles al cuvântului, este aceea ce nici nu este enunțat despre un subiect, nici nu este într-un subiect…toate celelalte sunt ori enunțate despre substanțele prime ca subiecte, ori sunt în aceste subiecte. Dacă substanțele prime n-ar exista, ar fi imposibil pentru orice alt lucru să existe" [3] . **Substanța** este pentru Aristotel **categoria fundamentală**, la care se raportează toate celelalte (cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, posesia, acțiunea şi pasiunea). Ca atare, după cum arată M. Florian [4] , substanța semnifică "existența", în sensul deplin al cuvântului (**existența independentă**). **Substanța individuală** are **caracter primordial**: "…substanțele prime sunt mai propriu numite substanțe, în virtutea faptului că ele sunt subiectul tuturor celorlalte, şi că toate celelalte ori sunt enunțate despre ele, ori sunt în ele" [5] . Deci, gradul de substanțialitate şi, în cele din urmă, de existență efectivă, este invers proporțional cu deplasarea de la individ la specii şi genuri şi direct proporțional cu deplasarea de la genuri şi specii către individ.

Doctrina substanței a lui Aristotel are o importanță excepțională pentru întregul concepției sale filosofice. Categoria substanței are un statut privilegiat în filosofia Stagiritului: **materia**, **forma** şi **privația de formă** sunt şi ele varietăți ale substanței, ontologia aristotelică fiind una a **interacțiunii principiilor**. Despre înțelesurile noțiunii de **principiu** tratează cartea a V-a a **Metafizicii**: "**Principiu** se numeşte mai întâi punctul de la care, la un lucru, începe mişcarea…În al doilea rând, se numeşte principiu acel ceva de la care pornind, un lucru e săvârşit cât mai propriu scopului său…În al treilea rând, se numeşte principiu acea primă parte inerentă din care ia naştere un lucru…În al patrulea sens, se numeşte principiu şi ceea ce fără să fie o parte integrantă din lucrul în chestiune, joacă primul rol la naşterea lui şi,

totodată, acel ceva de la care, potrivit firii lucrului, a început mai întâi mişcarea şi schimbarea. În a cincea accepție, principiu se numeşte acela potrivit intenției căruia se produce o mişcare sau schimbare…În sfârşit, în al şaselea sens, se numeşte principiu al unui lucru acel ceva care ne dă, în primul rând, putința cunoaşterii acelui lucru…" [6] . Exigențe de ordin logic-formal i-au impus lui Aristotel admiterea a cel mult 3 principii ale existenței: **materia** (substratul), **forma** şi **privația de formă** [7] . (Argumentul este reluat, din perspectivă contemporană, de către M. Drăgănescu: materia în profunzimi se reduce la 2 principii fundamentale, **lumatia** şi **informateria**). Un singur principiu ar reprezenta o imposibilitate, întrucât necesită contrariul său; o infinitate de principii – duce din nou la impas, deoarece devine imposibilă conceperea ei pe cale rațională. Principiile-contrarii (2 sau 3 la număr) se manifestă pe fondul unui substrat (**materia**), necreat şi indestructibil. Procesualitatea devenirii se explică prin sinteza dintre **materie** (substrat potențial), **formă** şi **privație de formă** (care actualizează), substratul "privat de formă" devenind "in-format". Forma mediază trecerea de la potențial la actual, fiind esențială lucrurilor şi eternă.

M. Drăgănescu construieşte o nouă teorie despre interacțiunea principiilor existenței, luând ca punct de reper ontologia aristotelică ("o rafinare a conceptului aristotelian de materie"), pornind de la o analogie cu conceptele Stagiritului: "Dacă ne imaginăm o existență profundă, pe care am numit-o **ortoexistență**, este de aşteptat ca ea să se constituie într-un substrat material prim, care să reprezinte tendința spre echilibru, care dacă ar fi atins în mod absolut ar fi echivalent cu **neființarea** (subl. ns.). O asemenea substanță profundă va fi numită în această lucrare (**Profunzimile lumii materiale** – n. ns.) **lumatie**. Ea ar putea fi sursa unor principii de conservare în fizică. **Forma** care se aplică de fapt **lumatiei** nu poate fi socotită în afara materiei, noțiunea de materie trebuind deci să fie mai cuprinzătoare decât a conceput-o Aristotel…Se pare deci că forma este aceea care structurează materia. Atunci, în concepția noastră de astăzi, **forma trebuie să poarte informație**. Deosebirea față de Aristotel apare acolo că în timp ce la el forma, ca esență **tinde** către un Prim motor veşnic, deci către divinitate, în concepția noastră forma trebuie să fie purtată de o substanță materială pe care o vom numi **informaterie**. Atunci, în profunzimi, în ortoexistență, ar interveni două substanțe, lumatia şi informateria, a doua aplicându-se primei pentru a crea mişcare şi universuri. Dar a doua conține informații care sunt înscrise într-un fel de dispozitive materiale cărora lumea materială însăşi le dă naştere" [8] . Ca principiu existențial, **lumatia** corespunde **materiei** lui Aristotel, iar **informateria** – **formei**, cu rol structurant. De fapt, nu este vorba despre o simplă

analogie de concepte, ci o corespondență cu un sens mai adânc: regândirea la nivelul științei și filosofiei contemporane a sintezei structurante stabilite de filosoful grec antic, integrând firesc acesteia conceptul de **informație**.

Încercarea interpretării de către **monismul materialist** (cu subclasa **materialism informațional**) a unei filosofii particulare de genul aristotelismului, întâlnește dificultăți majore, rezultate din însușirile acesteia din urmă: ontologie și filosofie **dualistă**, cu puternice înclinări spre **idealism**. La Aristotel nu se poate vorbi de o prioritate **ontică** (sau **ontologică**) a materiei, formei sau privației de formă, ci, eventual, de o anterioritate **logică**; nici materia, nici forma, principii fiind, nu se pot afla într-o relație de anterioritate sau posterioritate din punct de vedere ontologic. Dimpotrivă, presupoziția fundamentală a monismului materialist este **prioritatea ontico-ontologică a materiei față de conștiință, spiritualitate, idealitate** etc. Materia are în această concepție un **caracter ontico-ontologic prim, nederivat**, conștiința fiind **ulterioară** în ordinea apariției în sânul existenței. Dualismul aristotelic (am putea admite chiar un **pluralism**, dacă includem și privația de formă alături de materie și formă) postulează cumva un **paralelism** al principiilor, o **ipostaziere**: interacțiunea lor are un caracter oarecum forțat, chiar dacă este prezentată ca naturală. Principiile ca principii sunt constitutive existenței, dar relațiile dintre ele necesită un examen atent, opțiunea spre **monism**, **dualism** sau **pluralism** fiind relativă la presupozițiile unei concepții filosofice. Apoi, categoriile și principiile ontologice fundamentale ale existenței în viziunea autorului modelului ontologic ortofizic (**lumatia** și **informateria**) sunt delimitabile semantic și epistemologic de conceptele aristotelice (**materia** și **forma**), care deschid mai degrabă calea unui **dualism** ontologic și metodologic

Privitor la conceperea naturii și structurii existenței, autorul român consideră îndreptățită afirmația că la ora actuală **informația** revendică rolul de "liant" al lumii reale: "Astăzi însă ceea ce dă structură, deducând acest lucru în cadrul conceptului inelului lumii materiale, este informația. Forma lui Aristotel este informația profundă…De aceea, noțiunea de informație ca **informație profundă** este o noțiune extrem de generală, **aproape la egalitate cu noțiunea de materie** (subl. ns.)…fără informație nu putem concepe materia, atât cea profundă, cât și cea a substanțelor, ca să nu mai vorbim de conștiință. Se poate spune că **fără informație nu mai putem concepe dialectica materiei**" [9].

M. Drăgănescu inițiază o apropiere **sui-generis** între filosofia lui Stagiritului și conceptul de informație, într-un paragraf sub întrebarea retorică "Ce s-ar fi întâmplat dacă

Aristotel ar fi cunoscut noțiunea de informație?". Însă, obscuritatea anumitor pasaje ale textului antic şi, corelativ, dificultățile de interpretare, fac cu greu posibilă paralela între conceptul de **informație** şi acela de **Inteligență divină** (identificabilă cu Primul motor veşnic). "Cu privire la inteligența divină, întâmpinăm iar oarecari greutăți…" [10] , scria Aristotel, după ce enunțase, precaut, o altă idee: "Dacă întâmplarea sau hazardul este cauza Universului, mai există totuşi o cauză care îi e anterioară acesteia şi anume Inteligența şi Natura" [11] .

Identificarea Inteligenței de care vorbeşte Aristotel cu divinitatea este plină de riscuri şi dintr-un alt motiv, acela al impregnării textului aristotelic – pentru o perioadă îndelungată de timp – cu un spirit de sorginte scolastic-medievală. Or, Aristotel nu a fost un filosof teist, şi numai din exagerarea unor sensuri ale gândirii sale a putu fi, la un moment dat, apropiat de Scriptură. Foarte probabil, sub influența lui Platon – alt gânditor important revendicat de biserică şi scolastică – Aristotel nu s-a putut debarasa în totalitate de teoria Ideilor (de unde convergența a tot ceea ce există spre Bine – în **Etica Nicomahică**, teoria Primului motor mobil şi generator de mişcare – în **Fizica**, teoria Inteligenței – divine sau nu – în **Metafizica**). Oricum, apropierea dintre conceptul de informație şi ideea inteligenței este de natură a incita la noi cercetări istoriografice comparative, ontologice, epistemologice şi hermeneutice.

În toate aceste conexiuni conceptuale, urmărirea literală a anumitor sensuri ale ideilor aristotelice implică o dificultate majoră – sesizată de altfel de către M. Drăgănescu – aceea a **extrapolării** clasei de referință a conceptului de **informație** la toate nivelurile sau straturile existenței. Respectând enciclopedismul aristotelic, plin de sugestii fecunde şi în zilele noastre, este necesară delimitarea critică de unele exagerări ale sale, deoarece excesiva fidelitate față de acesta poate implica, odată cu izgonirea în spirit modern a oricărei divinități tradiționale din Univers, transformarea informației într-un **demiurg al existenței** – la limită, într-o **divinitate ascunsă**.

1.2.**Kant şi problema "lucrului în sine"**

"Puține filosofii, plecând de la o alegere atât de particulară asupra realității, au reuşit să fie atât de impresionante, prin construcția lor, prin țâşnirile de adevăruri şi observații strălucitoare pe care le-au făcut" [12] , scrie M. Drăgănescu despre metafizica lui Kant – o culme a gândirii moderne. Filosoful german reprezintă un centru ideatic de referință, o veritabilă piatră de hotar pentru reflecțiile ontologice şi epistemologice. Spiritul său viu inspiră încă ştiința. Gânditorul de la Königsberg, care a dorit, în pofida tuturor obstacolelor, să facă din metafizică o ştiință solidă şi sigură, a transfigurat novator întreaga problematică filosofică.

Elementul cel mai controversat al operei sale, "lucrul în sine", este reinterpretat în filosofia structural-fenomenologică prin prisma unor valențe euristice inedite. Dacă filosoful german a ales soluția spațiului şi timpului ca forme ale cunoaşterii **a priori**, M. Drăgănescu propune admiterea unei "coordonate în plus", în afara celor spațio-temporale clasice, a unei **ortoexistențe** ca **domeniu profund al lumii materiale** : "…rațiunea noastră aplicată existenței ne duce la obligativitatea ieşirii din această existență, la recunoaşterea a ceva dincolo de existența cunoscută, la **completarea** acesteia cu o ortoexistență, într-o existență mai cuprinzătoare pe care am numit-o lume materială…Cel mai simplu mod de a ne imagina ceva dincolo de spațiu şi timp este de a concepe o coordonată "suplimentară" a lumii materiale, ca un **model** în limbajul nostru cunoscut, idee care se impune minții noastre ca o necesitate fizică" [13] .

Raționamentul analitic al contrapunerii ideilor structural-fenomenologice ideilor transcendentalismului kantian este următorul: se admite (o dată cu Kant) că existența nu are (în mod obiectiv) coordonate ca spațiul şi timpul, de unde rezultă că acestea nu pot fi decât apriorice, concepte pure ale subiectului, iar rațiunea pură, apriorică, creează cadrul cunoaşterii fenomenelor [14] . Lucrurile în sine ni se prezintă prin **fenomene**, care sunt supuse observației empirice. Cum cunoaşterea se realizează prin confruntarea dintre **teoretic** (aprioric) şi **empiric** (aposterioric), la comanda şi în cadrul aprioric al rațiunii, se ajunge inevitabil la o contradicție majoră: conştiința de sine, originar **empirică** ar trebui să fie simultan **apriorică** – absurd sau contradictoriu din punct de vedere logic. Najustificate apar astfel despărțirile dintre **lucru în sine** şi **fenomen**, respectiv "decuparea" spațiului şi timpului din existența obiectivă. Pentru evitarea soluțiilor contradictorii se admite o **ortoexistență**, care împreună cu existența constituie **lumea materială** (denumire, totuşi, improprie, întrucât nu lasă loc spiritului,

idealului, dar justificată din raţiuni extrafilosofice la momentul formulării) sau **existenţa totală**; "lucrul în sine" devine ortoexistenţă ("lucru mai profund"), asupra căruia se pot imagina modele, iar **fenomenele immediate** reflectă lucrurile din existenţă aşa cum sunt ele în spaţiul şi timpul existenţei, forme obiective ale acesteia. "Lucrul mai profund" generează lumea cuantică şi apoi lumea macroscopică cu fenomenele ei imediate; un anumit cuplaj între componente ale conştiinţei şi "lucrul profund al lumii materiale sau existenţei totale permite o interpretare a totalităţii existenţei sub forma unei închideri fireşti, dar cu putere de creaţie şi invenţie. Ca alternativă sunt propuse 2 experimente filosofice (unul asupra **existenţei**, celălalt asupra **conştiinţei**).

Dacă pentru Kant ştiinţa e una a **fenomenului**, ortoexistenţa devine susceptibilă de modele care promit să treacă dincolo de fenomene. "Într-adevăr, se pare că sau admitem o ortoexistenţă, sau negăm realitatea obiectivă a spaţiului şi timpului pentru ca lumea în existenţa ei totală să apară mai puţin paradoxală…Ortoexistenţa duce mai în adâncime lucrul în sine, fără a-l lăsa **cu totul** (subl. ns.) în sine; de ortoexistenţă ne putem apropia prin ştiinţă, deşi nu ştim dacă o vom putea pătrunde până la epuizare. O asemenea viziune lasă mai mult loc ştiinţei, adâncirii ştiinţifice a existenţei, decât aceea a lui Kant, merge în prelungirea ştiinţei actuale, recunoscând spaţiul şi timpul ca obiective…" [15].

Considerând că punctul vulnerabil al metafizicii kantiene rezidă în conceperea ambiguă a **apercepţiei** (dorind să împace **teoreticul** şi **empiricul**, **raţionamentul** şi **experimentul intern**, Kant ajunge de fapt la o contradicţie logică), autorul român arată că de aici derivă şi necesitatea respingerii ideii de **lucru în sine** în sensul de **limită constrângătoare a capacităţii noastre cognitive**. Oricum, există **limite obiective** ale procesului cognitiv, care ţin de **natura biologică** şi **culturală** a subiectului, nefiind necesar a fi suplimentate prin cadre artificiale sau scheme speculative. Concepute în mod obiectiv, ele nu sunt absolute şi definitive, ci **transparente**, cu posibilitatea de a fi transgresate, aşa cum de altfel ne dovedeşte istoria ştiinţei şi a cunoaşterii umane în general.

Aşadar, "lucrul în sine" este aici înţeles, din perspectiva **realismului epistemologic** al filosofiei structural-fenomenologice, ca o **idee metodologică**, reflectând dialectica posibil-real din planul diacroniei istorice a cunoaşterii ştiinţifice (în particular, relaţia teorie-experiment). Persistă, în această concepţie, **antinomia** cu **teza** "spaţiul şi timpul aparţin existenţei ca forme obiective ale acesteia, deci ale lucrului în sine" şi **antiteza** "spaţiul şi

timpul nu sunt form obiective ale existenței, sunt forme **a priori** ale cunoaşterii umane", contradicția apărând ca insolubilă în cadrul strict al sistemului kantian

Însă, filosofia kantiană a cunoaşterii a generat şi abordări contemporane pe linia **neo-transcendentalismului** sau de nuanțe apropiate, unele cu totul remarcabile. De pildă, fizicianul şi filosoful francez B. d'Espagnat a desfăşurat o amplă polemică împotriva interpretării standard a Şcolii de la Copenhaga asupra mecanicii cuantice. Argumentele sale cuprind postulatul **realismului fizic** (în sensul acordat de Einstein conceptului) şi **ideea de realitate fizică** în sensul de **obiect al teoriilor fizicii, realitate independentă de observator şi instrumentele de măsură**. În concepția sa, această interpretare este o "filosofie a experienței", care raportează teoria fizică nu la **realitatea toto genere** ci la **experiență** (adică la **realitatea experimentală**). Or, ştiința nu este "ansamblul rețetelor care reuşesc întotdeauna" (P. Valéry), ci efortul descifrării mecanismelor realității independente, care stau la baza reuşitei "rețetei" respective. "Filosofia experienței" se limitează la descrierea corectă a datelor de observație şi formularea predicțiilor despre observații noi, neputând explica regularitățile realității fizice independente de observator.

Pentru facilitarea înțelegerii raționamentelor sale, d'Espagnat foloseşte câteva concepte intuitive, cum ar fi cele de "obiectivitate puternică" şi "obiectivitate slabă", "realism apropiat" şi "realism îndepărtat". **Obiectivitatea puternică** este realizată atunci când teoriile fizicii nu fac nici o referire esențială la observatorii umani şi nici la mijloacele de investigație pe care aceştia le utilizează (aici se încadrează criteriul lui Einstein pentru realitatea fizică). **Obiectivitatea slabă** implică concluzii valabile pentru orice observator (cazul interpretării standard). **Realismul apropiat** descrie elementele realității prin noțiuni familiare, iar **realismul îndepărtat** – prin noțiuni stranii, neobişnuite. În timp, atât supozițiile lui Einstein asupra fundamentelor fizicii cuantice (**realismul**, **inducția** şi **separabilitatea**), cât şi cele ale teoriilor locale cu parametri ascunşi, au "căzut" sub aspectul ideii acțiunii din aproape în aproape (**principiul separabilității**), neputându-se în schimb renunța, după părerea autorului francez, la **realism** şi **inducție**. Teoriile cu parametri ascunşi infirmate experimental nu pot îndeplini postulatul **realismului fizic**, fiindcă nu-l pot realiza nici pe cel al **obiectivității puternice**. Ele sunt teorii ale "realului voalat, ascuns, o zonă de realitate care scapă demersurilor noastre cognitive [16].

Conceptul de **real voalat** (care prezintă similitudini cu cel de **lucru în sine**) nu este clar explicitat de către d'Espagnat. Acest concept are atât un sens **realist epistemologic** (zonă

necunoscută teoriilor fizicii, care încă nu a căzut sub incidenţa lor, dar care, fiind cognoscibilă, impulsionează mereu cercetarea) cât şi unul **transcendentalist epistemologic** (dedublare a realităţii într-o zonă cognoscibilă teoriilor fizicii şi o alta, incognoscibilă acestora). Spre acest ultim sens inclină d'Espagnat, părăsind poziţiile realiste, insistent invocate iniţial [17] . Teoriile fizicii nu pot depăşi acest **incognoscibil de fond**, datorită însuşi specificului lor; în profunzimile "realului voalat" se poate pătrunde numai printr-o alianţă a nonseparabilităţii cu un nou gen de animism, într-un model original al cunoaşterii microsistemelor animate. Realitatea investigată de teoriile fizicii este, de fapt, o **realitate non-fizică**, **nonseparabilă**, specifică unui **realism îndepărtat**.

Remonetizarea opţiunii versus Kant înseamnă reluarea discuţiei asupra fundamentelor cunoaşterii şi solidităţii lor din perspectiva fizicii contemporane (cum a făcut-o odinioară însuşi gânditorul de la Königsberg pentru fizica newtoniană. Însă, supralicitatea exigenţei **obiectivităţii puternice** duce la ruptura epistemologică dintre **realitatea ca atare** ("în sine") şi **realitatea ca subiect al teoriilor fizicii**. Inevitabil, apar **dualismul** şi **subiectivismul gnoseologic**. Un cunoscut filosof contemporan al ştiinţei, I. Niiniluoto, arată că, alături de dificultăţile ridicate de ontologiile tradiţionale, distincţia dintre realitatea incognoscibilă independentă şi reflectarea ei ca realitate empirică dependentă de gândire, asemănarea realităţii "nonfizice" a lui d'Espagnat cu substanţa sau Dumnezeul lui Spinoza, pun şi problema multiplicării domeniilor realităţii peste necesitate, misiunea ştiinţei fiind aceea de a ridica vălul necunoscutului, de a dezvălui realitatea, iar nu de a o învălui [18] .

Una din orientările de mare actualitate din filosofia fizicii este **neotranscendentalismul**, un curent epistemologic ce intenţionează determinarea statutului ştiinţei contemporane pe baza **auto-reflexivităţii**, prin apelul la **principii transcendentale** (pe "linia lui Kant"). Spre deosebire, însă, de accepţiunea pe care o are transcendentalul la Kant (un sens "tare", de condiţionare a posibilităţii experienţei), noua semnificaţie a argumentului transcendental este aceea a unui gen de **structură logică** sau **"strategie dialectică"** ce permite întemeierea necesităţii şi universalităţii cunoaşterii logico-matematice sau empirice (în sens "slab"). Este fundamentat pe posibilitatea unei modalităţi interne de auto-reflexie şi self-validare a ştiinţei [19] . În interiorul curentului neo-transcendentalist, C.F. von Weizsäcker a dezvoltat anumite ipoteze teoretice de această natură plecând de la problema explicaţiei "ultime" în fizică şi a unităţii fizicii, alcătuind din acestea nu numai o viziune filosofică, ci şi programe concrete de cercetare.

Astfel, unitatea fizicii este o **unitate conceptuală**, care tinde spre **completitudine** (nu în sensul restrictiv pentru căutări ulterioare, transpozabile în programe de cercetare, ci doar la nivelul **lingvistic-conceptual**, considerat esențial de Weizsäcker pentru teoria fizică). În celelalte sensuri posibile ale termenului, fizica va rămâne mereu incompletă, deschisă la realitatea naturii şi a experienței [20] . Prin specificul ei, fizica tinde să devină o singură "teorie închisă" (a se vedea conceptul folosit de W. Heisenberg), rezultat al cuprinderii întregii diversități fenomenale într-o explicație unică, după cum dezvoltarea conceptuală a fizicii ar fi o succesiune de "teorii închise".

Ipoteza filosofică a savantului german este următoarea: analiza condițiilor posibilității experienței trebuie să permită derivarea din aceste condiții a tuturor legilor generale ale fizicii; astfel derivată va fi chiar fizica conceptual-unitară presupusă anterior. În sensul acestei ipoteze, fizica ar deveni completă dacă condițiile posibilității experienței ar fi numărabile. Într-un alt sens, însă, fizica va rămâne mereu incompletă, fiindcă mulțimea experiențelor individuale, structural diferite, este nelimitată; pe de altă parte, nici conceptul de "experiență" utilizat în acest context nu este imposibil să se dovedească la un moment dat inexact [21] . Programele concrete pentru constituirea unității fizicii s-ar compune, în principal, din fundamentarea mecanicii cuantice şi deducerea teoriei particulelor elementare şi a cosmologiei din mecanica cuantică.

Asemenea ipoteze metateoretice şi filosofice sunt ridicate de pe temeiul ştiinței structurale actuale. Proiectând o nouă lumină asupra "lucrului în sine" al lui Kant, ipoteza **ortoexistenței** devine o alternativă viabilă în ipostaza unei **realități profunde** a existenței, despre care, principial, pot fi formulate modele cognitive. Se pare, totuşi, că opțiunea în favoarea ideii de spațiu şi timp ca forme sau principii ale minții noastre sau, dimpotrivă, ca reflectare a realității obiective, nu poate fi tranşată prin argumente de ordin logic-formal. Cele mai sofisticate sisteme calculatorii şi cele mai perfecționate aparate de măsură nu au reuşit încă – şi sunt puține şanse să o facă vreodată – să impună o anumită filosofie sau interpretare în detrimentul alteia. Mai degrabă, aşa cum atrage atenția M. Drăgănescu, cu cât ştiința structurală se "încăpățânează" în aprofundarea detaliilor, cu atât sunt şanse mai puține ca realitatea profundă să fie surprinsă în intimitatea manifestărilor ei de o filosofie în "litera" structuralului.

1.3. **Eminescu şi "substanța imaterială"**

"Expresie integrală a sufletului românesc" (N. Iorga), Eminescu a lăsat numeroase scrieri cu caracter teoretico-filosofic, prezentând o uimitoare putere de anticipare a problemelor ridicate de timpul nostru. M. Drăgănescu caracterizează prin următoarele cuvinte gândirea marelui poet: "…**Sensul Eminescu**, care nu este un singur sens, ci mai curând o armonie de sensuri, nu poate rezulta decât din ceea ce ne-a lăsat Eminescu, din întreaga sa operă de gândire şi poezie, din întregul său Spațiu Eminescu…Eminescu a fost un mare poet al lumii, cel mai strălucitor poet român, care a avut în substrat un laborator mental surprinzător, fără de care nu ar fi putut da valoarea culmilor geniului său poetic. Dar şi invers, simțirea sa poetică i-a antrenat gândirea. Aceste două aspecte ale creației sale, poezia şi gândirea, nu pot fi privite în mod separat. Eminescu a fost şi un gânditor cu străfulgerări de geniu, el având un loc important şi în istoria gândirii româneşti" [22] .

Dilema **materialismului atomist tradițional** (bazată pe ipoteza **substanțialismului**) ridica în secolul al XIX-lea mari dificultăți. Explicarea întregii existențe prin intermediul principiului material eşua în fața fenomenului **vieții**, ireductibil la constituenții fizici ai vreunei ființe vii. Orice încercare de depăşire a materialismului atomist urma să dea seama de **saltul de la neviu la viu**, de diferența ontologică dintre atomii sau moleculele componente ale organismului viu şi **viața**, care le transcende semnificativ. "Lipseşte ideea fundamentală sistematică din toate aceste fenomene ale vieții, care face ca un complex de atome să fie un organism" remarca Eminescu, adăugând "Deci, tocmai fiindcă ne punem pe un punct de vedere materialist admitem ipoteza atomelor" [23] . Este o primă surpriză pentru ochiul obişnuit cu categorisirile scolastice atribuite poetului, convergente pe linia **idealismului** (argumentul surselor de inspirație din filosofia indiană vedică, panteismul de inspirație neoplatonică, filosofia clasică germană ş.a.).

Dilema materialismului atomist clasic implică două alternative: fie se renunță la **materialism** în calitate de **fundament al concepției despre existență**, fie se menține viziunea materialiste, dar cu **amendamente de esență** (datorate insuficienței cunoaşterii structurale a lumii), menite să releve **continuitatea** tuturor formelor existenței. Eminescu recurge la admiterea unei **substanțe imateriale**, cu rol unificator în sânul existenței: "Care e cea mai bună dovadă că există o substanță imaterială în Univers? E întrebarea ce ne-o punem. –

Materia, e răspunsul…**Substanța imaterială din Univers** dovedită din punct de vedere materialist" [24] . Noutate – iarăşi – surprinzătoare pentru cei obişnuiți cu imaginea consacrată despre cugetările eminesciene.

Care ar fi sensul conceptului de "substanţă imaterială"? Înseamnă **imaterial** cumva **non-atomic**? Dacă se pune semnul egalității între **material** şi **atomic**, disjuncția dispare; rămâne ceva de ordin material, dar nu şi atomic, care, gândit materialist, ar trebui să ofere necunoscuta ecuației viu-neviu. M. Drăgănescu vede în acest concept o interesantă prefigurare a ideii **informateriei** (într-un fel imaterială, întrucât conține informația, ireductibilă la materie şi calitativ deosebită de aceasta din urmă) ca **principiu al existenței**. Detaşarea de zbaterile vieții cotidiene şi disputele savante, ca atitudine morală asumată şi făcută publică prin celebra **Glossă**, transpare la un moment dat în manuscrisele eminesciene sub forma impersonalului: "Însă materialiştii să nu uite că sunt datori a explica…" (se referă la fenomenele psihologice). Dar, expresia "…ne punem pe un punct de vedere materialist…" poate fi interpretată numai ca o suprapunere **ipotetică** "peste" materialism, mai degrabă ca un **ca şi cum**. Eminescu demonstrează o rară perspicacitate metodologică, fără a se erija în aderent al unei doctrine sau curent oarecare, fie acesta materialismul. El scrie mai departe: "Materia trebuie să aibă părți ultime din care se compune, părți **reale**, care nu se mai pot subîmpărți decât ideal, subîmpărțiri care se confundă cu însăşi facultatea noastră de-a împărți, dar de care natura nu se mai poate servi, ea ce compune şi descompune are nevoie de ultime particule certe, reale".

Filosofia contemporană a ştiinței cuprinde o dezbatere încă fără un final previzibil, asupra ideii de **particulă elementară**. Căutarea constituenților "ultimi" ai lumii materiale, a particulelor elementare, plasează ființa umană pe un traiect median, între microcosmos şi macrocosmos, spre un proiect plurivalent de cercetare [25] . Fondul de idei împărtăşit de majoritatea specialiştilor are ca supoziție centrală **strategia atomistă**. Teoriile unificării structurilor materiei apelează la conceptul de "particulă elementară"; se speră că teoria cuantificată a câmpului să sintetizeze teoria relativității şi mecanica cuantică, câmpul gravitațional şi câmpul electromagnetic.

Dacă până în 1950 convingerea dominantă a specialiştilor fizicii microparticulelor a fost aceea că există 4 tipuri (protoni, electroni, neutroni şi neutrini), între care acționează 4 forțe elementare (gravitațională, electromagnetică, nucleară slabă şi nucleară tare), ulterior, prin experimentele lui E. Fermi şi colaboratorii, s-a conturat concepția că hadronii (protonii şi neutronii) sunt compuşi din entități mai simple, denumite **cuarquri**. Deocamdată ele sunt un

model matematic, fără a fi încă descoperite experimental. Se pune problema dacă şi cum anume ar putea experimentele să pună în evidenţă quarcurile, dacă acestea sunt într-adevăr "particule elementare" în sensul "tare" al termenului (de "constituenţi ultimi ai materiei"). Oricum, din punct de vedere teoretic, explicarea reacţiilor hadronilor nu se poate dispensa de ipoteza cuarqurilor.

Imposibilitatea izolării experimentale a cuarqurilor a fost, în principiu, explicată în 2 moduri. Unul a fost formulat de către creatorul teoriei, M. Gell-Mann: la depăşirea diametrului protonului forţele de atracţie dintre cuarquri scad o dată cu creşterea distanţei, astfel încât acestea rămân "prizoniere" în interiorul nucleonilor. Experimentele vor rămâne, deci, inoperante în faţa situaţiei actuale. Cealaltă explicaţie, formulată de alţi cercetători, este optimistă faţă de posibilităţile experimentale; la energii cu mult mai mari s-ar putea "elibera" cuarqurile. Din această a doua perspectivă, totul s-ar reduce la o problemă de ordin tehnic – este nevoie de acceleratoare de particule mult mai puternice decât cele existente.

Vii discuţii se poartă şi pe tema **elementarităţii** cuarqurilor, cu argumente **pro** şi **contra**. Depinde însă foarte mult de ceea ce se înţelege prin "elementar" sau "fundamental". Dacă se înţelege "lipsa manifestării de structură în experienţe de împrăştiere", atunci cuarqurile sunt particule fundamentale sau elementare. Spre această accepţiune înclină fizicieni ca A. Salam, care afirmă explicit că, dacă cuarqurile există, ele sunt adevărata **materie fundamentală**, **particulele elementare**. Sunt însă posibile entităţi cu un grad sporit de elementaritate, care au primit diverse denumiri ("pre-cuarquri", "preoni", "pre-preoni" ş.a.) şi de care nu se poate face abstracţie [26] . Examinând şi un alt sens al termenului de "elementar" sau "fundamental", acela de "constituent ultim al lumii materiale", întâlnim ideea că materia are diferite niveluri de organizare, o particulă elementară putând fi constituentul cel mai simplu al unui anumit nivel, nu însă şi ultimul element al materiei. La ora actuală fizicienii teoreticieni respectă un atare postulat, exprimând prudenţă faţă de surprizele pe care viitorul le poate aduce cu sine. Gell-Mann crede că natura nu a ales calea de a determina grupurile de cuarquri drept ultimele sale componente. Un alt fizician celebru, Feynman, îşi manifestă acordul faţă de ideea că generaţiile următoare de savanţi, aplicând cu succes ipoteza atomistă, vor descoperi constituenţi ai materiei mai simpli decât cuarqurile şi gluonii. Şi H. Fritzsch rămâne în expectativă, formulând alternativa: fie cuarqurile sunt compuse din alte particule mai simple ("subcuarquri", "peroni", "stratoni", "haploni" ş.a.) şi atunci structura materiei este de o complexitate inepuizabilă, neputându-se întrevedea sfârşitul drumului

cunoaşterii constituenţilor ultimi, fie cuarqurile sunt **particule elementare** în sensul strict al termenului, caz în care ne aflăm în pragul elaborării unei teorii definitive a fizicii, sinteza mult-visată a acestei ştiinţe. Un curent de exegeză filosofică al problemei arată că trebuie să rămânem receptivi la ambele posibilităţi [27] .

Aşa cum se poate constata, Eminescu dă curs ipotezei speculative a "părţilor ultime ale materiei" având intuiţia că, totuşi, tenativele de sondare a elementarităţii acesteua vor trebui să se oprească undeva (evident, la nivelul dezvoltării ştiinţei în secolul al XIX-lea progresele în cercetarea atomului nu puteau fi măcar bănuite). Motivul este, foarte probabil, teama de regresul la infinit, steril pentru demersul ştiinţific, dar şi pentru creaţia filsofică. "Părţile ultime" ale materiei, identificate cu "facultatea noastră de-a împărţi" sau cu suportul gândirii, dobândesc configuraţii specifice realului sau idealului prin **substanţa imaterială**, "factor comun viului şi neviului" – cum spune M. Drăgănescu -, interpretată ca raport între finitudinea reală a structurii organismului şi infinitatea potenţială a informateriei. Neavând la îndemână noţiunea de **informaţie**, Eminescu utilizează termenul de "Archaeus" (principiu universal şi intim al realităţii) ca simbol al informaţiei care acţionează în materie [28] . Căutările poetului culminează în postularea unei realităţi mai profunde decât Universul, interpretată în filosofia structural-fenomenologică drept intuiţie a unei **realităţi primordiale**. Această realitate conţine principii de **unitate a lumii** care fac posibile Universul şi "sâmburele" existenţei ("Al lumii-ntregul sâmbur, dorinţa-i şi mărirea…"). Ele se manifestă indiferent şi inflexibil în lumea naturală şi în cea umană. "În fond, sâmburele lumii nu e nici bun, nici rău, omul şi poetul pot să-l privească într-un fel sau altul după starea sentimentelor din momentul respectiv. Dar dacă omenirea este aceea care introduce răul sau binele în sâmburele lumii?" [29] . Fiinţa umană poate, cel mult, să le dea un nume prin ştiinţă, filosofie sau poezie.

Eminescu are deosebitul curaj intelectual de a duce până la capăt conştientizarea lipsei de sens a acţiunii principiilor existenţei profunde. **Neantul** apare ca o oglindă a realităţii profunde indiferente; măsura tuturor lucrurilor devine profunzimea existenţei din Univers, materie, om [30] . Haosul însuşi este un **haos profund** în care, la un anumit moment, a intervenit o schimbare (un **nonechilibru iniţial**, cum spune termodinamica sistemelor), o introducere a unei **ordini** în evoluţia universală (chiar dacă fără sens pentru fiinţa umană individuală). Natura cuantică a spaţiului şi timpului din paradigma ortofizicii este anticipată prin "atomele de spaţiu şi timp", unde "nemărginitul şi punctualul înseamnă unul şi acelaşi lucru, două moduri de a vedea unica realitate profundă" [31] . Infinitatea conţinutului punctului este însăşi

infinitatea forței principiului, inerent realității profunde ("Dumnezeu e un atom, un punct matematic", scrie Eminescu). În interiorul cuantei de spațiu şi timp, ortofizica postulează existența **nemăsuratului** şi, deocamdată, **nemăsurabilului**.

Separate de materie, spațiul şi timpul relevă o **forță internă** a acesteia ("Avem în materie forță, ce-i în afară de spațiu", afirmă Eminescu). Apriorismul kantian, pe care l-a cunoscut aprofundat, nu-l influențează hotărâtor pe poet, dovadă rezervele sale față de idealismul filosofic în explicarea "realităților fără spațiu" şi a "forței din materie". Teoria lucrului în sine nu poate împăca ideile contradictorii despre principiile existenței profunde, pe care Eminescu le pătrunde prin speculație şi metaforă în nemuritoarele sale poezii [32] . Asemenea "subîmpărțirilor ideale", "uitarea oarbă" din **Luceafărul** ar reprezenta cristalizări, "înghețări" ale informațiilor din informaterie, ulterior cuplajului cu lumatia. "Din punct de vedere ortofizic, în zonele profunde ale organismelor, minții şi materiei sălăşluiesc prin generare, transformare şi dispariție, sensuri fizice şi informaționale în acelaşi timp, **poetice totodată** (subl. ns.). Aici se găsesc şi sensuri veşnice (ortosensuri primordiale), care asigură tendințele şi mişcarea materiei"; există la Eminescu dorința regăsirii unui sens primordial al materiei, "sensul tuturor sensurilor, singurul punct de reper care poate aduce linişte, mântuire în cuvinte poetice şi bucurie inimilor" [33] . Acel **TU** din **Rugăciunea unui dac** este identificabil cu ortosensul primordial personificat. Indiferența în manifestarea principiilor realității profunde (care îi face pe oameni să creadă că răul este primordial, întrucât viața lor e contingentă în durată şi realizări) poate să se modifice în cele din urmă spre **bine** (mutație ontologică datorată cunoaşterii şi creației valorice autentice).

Sintetizând ideile filosofice anticipative ale lui Eminescu, M. Drăgănescu scrie: "Am sugerat că ideea lui Eminescu despre o "substanță imaterială" corespunde viziunii ortofizice a informateriei; că arheul în concepția lui Eminescu are în esență o natură informațională; cum la poetul gânditor se întâlnesc două planuri ontice, unul al cosmosului profund şi al sâmburelui lumii, altul al cosmosului exterior sub forma unui univers; cum relația dintre mecanic şi moral, care l-a preocupat atât de mult, reflectă raportul dintre structural şi fenomenologic, dintre automat şi determinat, pe de o parte, şi creativ, pe de altă parte, raport cuprins într-o dialectică structural-fenomenologică; în fine cum în spațiul cultural al minții româneşti, peste Spațiul mioritic se suprapune Spațiul eminescian, atât de mare se conturează influența lui Eminescu după aceea generată de însăşi naşterea poporului român. Mai putem constata şi o anumită înțelegere a lui Eminescu din punctul de vedere al succeselor şi limitelor

unui nou domeniu al ştiinţei cum este inteligenţa artificială, în legătură cu modul în care Eminescu a folosit ştiinţa şi cuvântul” [34] .

Paradigma ortofizicii valorifică moştenirea ideatică eminesciană prin înţelegerea personalităţii marelui poet nu ca pe aceea a unui “atoateştiutor” – cum a înclinat uneori posteritatea a crede – ci, mai simplu şi adânc, ca pe o extraordinară **conştiinţă de cultură**, deschisă spre toate provocările cunoaşterii. Aşa l-a prezentat, pe bună dreptate, C. Noica, cel care a inaugurat o nouă şi absolut remarcabilă modalitate de înţelegere a lui Eminescu. Poetul nu poate fi identificat cu nici un fel de filosofie particulară sau concepţie “standard”, doctrinară. Corect ar fi să se spună că el “a fost frământat de multe idei mari” pentru a ajunge ceea ce reprezintă: “Eminescu şi-a parcurs traiectoria unică de Luceafăr luminând limba, gândirea şi fiinţa românească. El a rămas pe firmamentul cerurilor noastre un simbol al bogăţiei spirituale a unui popor care nu poate renunţa la sine şi la Eminescu” [35] .

1.4. **Materialismul lui V. Conta**

La întrebarea dacă **materialismul** este compatibil cu **metafizica**, întreaga filosofie a lui Conta pare să răspundă afirmativ. Mai mult, dacă în conținutul conceptului de **metafizică** includem notele **speculației**, **extrapolării** şi **originalității**, nu se poate invoca nici o rațiune contrară conexiunii termenilor de mai sus.

Filosofia structural-fenomenologică se revendică în spiritul materialismului lui Conta, cu drepturi legitime la **speculație**, ajungând în cele din urmă chiar la **poezie**: "…gândirea materialistă şi datele ştiinței duc în cele din urmă la probleme metafizice care nu pot fi evitate şi ale căror soluții filosofice nu pot infirma ştiința…Iar dacă extrapolarea speculativă şi metafizică a ştiinței se face în cadrul unei viziuni materialiste, aceasta este o opțiune fundamentală, cel puțin la fel de justificată **filosofic** ca şi opțiunea speculativă idealistă" [36] .

Afirmarea existenței unei **materii profunde** caracterizează reflecțiile lui Conta, în pofida sistemului filosofic neîncheiat din cauza scurtimii vieții. Ceea ce a fost altădată greşit înțeles ca o sursă de "speculații" ar trebui reinterpretat, cu rezultatul relevării puternicei actualități a reflecțiilor filosofice. Extrapolările şi speculația trec de "numitorul comun" al materialismului tradițional, constituind tocmai partea originală a viziunii lui Conta.

Diferența dintre **materialism** şi **idealism** în calitate de opțiuni filosofice fundamentale nu este chiar atât de netă pe toate planurile sale; mai mult chiar, aşa cum arată filosoful român, există puncte de contact între ele: "…deosebirea dintre materialism şi spiritualism nu este aşa de radicală pe cât şi-o închipuiesc partizanii respectivi ai acestor sisteme şi…lupta dintre aceşti adversari este abia **ceva mai mult** decât o simplă sfadă pentru cuvinte" [37] . Noțiunile de **forță** şi **spirit** ar putea fi moduri diferite de a privi acelaşi lucru, spiritualul poate fi văzut ca un gen de manifestare a materiei. "Astăzi, scrie M. Drăgănescu, gândim că **spiritul este proces în materie** (subl. ns.) şi este de natură informațională, după cum înseşi forțele fizice care se manifestă în univers ar putea să aibă o origine informațională…Între materie şi ideal în sine (inclusiv spirit în sine) se plasează în mod mult mai realist, în locul idealului, informaționalul în materie în lumina căruia **spiritualitatea** poate găsi un loc major şi într-o filosofie materialistă" [38] . Prin nuanțare, complementaritatea **materialism/idealism** devine **dialectică**, permițând inversări de paradigmă: materia privită ca "desfăşurare" a spiritualității sau spiritualul privit ca "dezvăluire" a materiei. Pot fi invocate, astfel, "diagramele-gestalt" care, în funcție de modul interpretării oferă una sau alta din imaginile conținute potențial. În

viziunea structural-fenomenologică, **informația** este "puntea" dintre material şi ideal, ea permite nuanțarea materialismului sau idealismului până la cuprinderea fenomenelor spirituale.

Încrederea lui Conta în filosofia materialistă rezultă clar, din debutul **Teoriei fatalismului**: "Eu mă voi sili prin această scriere a dovedi că toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale, sunt regulate după legi fixe şi naturale, că, prin urmare, nu există nimic din tot aceea ce s-a numit **voință liberă** omenească sau dumnezeiască, nici din aceea ce s-a numit **întâmplare**, şi că în lume, pe cât putem noi şti, nu există decât **materie**, care se mişcă şi se metamorfozează până la infinit în spațiu şi timp, ascultând în toate mişcările şi metamorfozele sale legi fatale" [39] . Iar în **Teoria ondulațiunii universale**: "Materialismul este foarte departe de a fi atins **punctul său culminant** (subl. ns.), fiindcă şi ştiințele pozitive pe care se bazează sunt departe de a fi secat câmpurile sale de investigație. Cred însă că viitorul cel mai apropiat va avea de rezultat, între altele, să stabilească în toate spiritele siguranța **că nu este în această lume decât Materie, stăpânită de legi fatale**" [40] .

Tendința spre edificarea unei ştiințe universale de principiu singular, remarcată de Conta, traversează metafizici interdisciplinare (am spune în limbajul actual), unitatea în multiplicitate a **existenței** fiind reflectată de unitatea în multiplicitate a teoriilor filosofice şi ontologice. În spiritul prezentului, se poate afirma că filosofia, aşa cum o vedea Conta, pretinde **interdisciplinaritate** şi **extrapolare speculativă fundamentată**. Dacă materialismul "de numitor comun" se opreşte la generalizarea datelor ştiinței, materialismul care îşi propune depăşirea "numitorului comun" merge mai departe în explorarea imaginativă: "…găsim la Vasile Conta chemarea pentru **adâncirea** cunoaşterii şi explorării imaginative a substanței către cele mai profunde straturi ale materiei" [41] . Teoretizările făcute de Conta asupra conceptului de materie nu ocolesc ideea unei **materii profunde**, generatoare de **principii existențiale**. Distincția dintre conceptele de **materie** şi **substanță**, cu toate că este realizată în termenii unei filosofii atomiste, prezintă deschideri interesante. Este foarte posibil, arată M. Drăgănescu, ca materia să aibă la bază nu **un singur principiu**, ci **un complex de principii** pe care le integrează, astfel încât "**Un principiu universal, materia, cu un număr de principii primordiale care îi aparțin** ar putea fi cea mai adecvată interpretare a materiei lui Vasile Conta…prin însăşi noțiunea mai generală de materie, ea depăşeşte atomismul spre o materie, să-i spunem **mai profundă** (subl. ns.), din moment ce ea este sâmburele lumii" [42] . Materia profundă este o "realitate posibilă" în concilierea cunoştințelor actuale şi a criteriului

filosofului citat: "dacă voim a cunoaşte realitatea în toată întinderea sferei cugetării noastre şi dacă, totodată, voim a construi un sistem raţional din toate cunoştinţele noastre, atunci trebuie să aşternem ca bază a acestui sistem toate datele experienţei efective a simţurilor, apoi să ataşăm la aceste date toate concepţiunile noastre speculative şi, în sfârşit, să constatăm până unde sunt de acord toate datele experienţei, cât şi concepţiunile speculative, pentru a şti până unde se întinde lumea reală şi de unde începe lumea iluzionară" [43].

Dilema materialismului atomist s-a grefat pe antinomia **necesitate-libertate**. Consecinţă a unui mod îngust de concepere a relaţiei dintre cei 2 termeni, concluzia trasă de ontologiile materialiste tradiţionale, preocupate de o explicaţie unitară a existenţei, sună aproximativ în felul următor: ori există necesitate absolută, şi atunci totul este prevăzut din eternitate pentru eternitate, libertatea neavându-şi locul nicăieri; ori există o libertate absolută, incontrolabilă, care desfide necesitatea, categoriile determinismului nefiind decât alcătuiri convenţionale. Deşi prima alternativă era admisă iar ultima respinsă, opţiunea cerea o recunoaştere tranşantă a inutilităţii problemei libertăţii umane. În final, însă, nici filosofia naturii şi nici filosofia socială nu s-au putut împăca prin suprimarea întâmplării sau a libertăţii din ordinea realului.

M. Drăgănescu propune o analogie între **teoria fatalismului**, înţeleasă ca **determinism rigid**, şi automatele deterministe, respectiv **fatalismul contian** (ca un caz particular al unei teorii fataliste) şi **automatele stochastice**. "…**imaginea lui Conta despre lume şi obiectele ei este aceea a unor automate**, uneori atât de complexe încât comportamentul lor nu poate fi prevăzut cu **precizie**…Interpretarea fatal=automat, în sensul cel mai larg cu putinţă al cuvântului automat, credem că este modul cel mai adecvat de a înţelege acest aspect al filosofiei lui Vasile Conta. Termenul fatalism înseamnă de fapt automatism, dar un automatism care cuprinde şi robotul inteligent şi automatul rigid, chiar şi celula, animalul şi omul în viziunea lui Conta, care este şi a ciberneticienilor de astăzi…Teoria fatalismului este deci o teorie a automatismului lumii, în care totul pare să se potrivească, şi comportamentul omului, şi comportamentul social, cu excepţia fenomenelor de creativitate" [44].

Lumea ca automat înseamnă nu atât **desfăşurare** cât, mai ales, **repetiţie**. Teoria automatelor afirmă că automatele deterministe, cu un număr redus de intrări, au comportamente previzibile (ieşirile constituind, de asemenea, un număr nu foarte mare). Dar câte din entităţile lumii reale fac parte din categoria automatelor deterministe (sau **strict**

deterministe)? În orice caz, omul nu. El nu este un automat deterministe, sau **nu numai** aşa ceva. "Se cunoaşte punctul nostru (M.D.) de vedere de astăzi. Organismele, omul şi societatea nu sunt automate. Toate conţin însă şi automate. Materia profundă nu este automată. Ceea ce este neautomat se poate datora numai unor aspecte informaţionale profunde" [45] . Proprietăţile informaţionale ale materiei profunde fac posibil noul, **non-automatul** în existenţă. Filosofia structural-fenomenologică încearcă ieşirea din cercul determinismului strict, denunţând teoria automatismului lumii.

Legea ondulaţiei universale surprinde "O vibraţie fundamentală a materiei din care să rezulte diversele forme ondulatorii de manifestare a materiei şi societăţii" [46] . Fizica secolului XX a cunoscut o foarte îndrăzneaţă încercare de revitalizare a teoriei ondulatorii în studiul microsistemelor, prin ideile lui L. de Broglie. Nemulţumit atât de interpretarea standard a Şcolii de la Copenhaga cât şi de interpretarea pur ondulatorie a lui E. Schrödinger, savantul francez a formulat între anii 1926-1927 teoria "dublei soluţii": orice corpuscul este solidar cu o undă în care e încorporat şi care îi ghidează mişcarea, el fiind o singularitate în sânul acestei unde extinse. **Undele continue** din mecanica ondulatorie şi **undele discontinue**, cu singularităţi, ar fi soluţii diferite date unor ecuaţii liniare identice. Marile obstacole de ordin matematic l-au obligat, însă, pe de Broglie să recurgă la o simplificare, prin teoria "undei-pilot": corpusculul emite o undă care-l înconjoară şi-i influenţează mişcarea, se propagă şi îşi manifestă aspectul ondulatoriu sau corpuscular, în funcţie de condiţiile experimentale. Dar, foarte repede, a devenit evident că mişcarea corpusculului nu putea fi ghidată de o mărime care nu are semnificaţie fizică reală (unda continuă, regulată).

După 1952 de Broglie a revenit la programul său de cercetare din tinereţe, convins fiind de insistenţele unor fizicieni din noua generaţie (Bohm şi Vigier) că dificultăţile matematice ale teoriei dublei soluţii pot fi surmontate. Singura rezolvare părea a fi revenirea la **reprezentări concrete**, **intuitive** în microfizică, localizarea constantă a corpusculului în spaţiu şi timp, acceptarea realităţii fizice a undei în sensul clasic al termenului. Teoria dublei soluţii a fost suplimentată de ideea "termostatului ascuns", sugerată de Bohm şi Vigier, prin conceptul de **mediu subcuantic**: particulele se află în relaţie cu o realitate subcuantică ascunsă, care joacă rolul unui **termostat**; realizează cu aceasta un schimb continuu şi aleatoriu de energie şi mişcare. Mecanica cuantică este în această concepţie doar o fază de tranziţie spre o cunoaştere mai profundă a realităţii fizice în cadrele conceptuale clasice [47] .

Ideea **undei** ca factor constitutiv al existenței, fie în fizică, fie în filosofie sau artă (Conta – legea ondulației universale, Blaga – spațiul ondulat, Brâncuşi – unda peştelui sau păsării măiastre) cuprinde o presupoziție fundamentală a ortofizicii: "Când ne gândim la necesitatea unui **ritm cosmic**, un **cronos** (subl. ns.) în viziunea ortofizică a materiei profunde, ne dăm seama de una din cele mai frumoase şi mai importante intuiții şi teorii ale lui Vasile Conta. În ultimă instanță, materia are nevoie de ritm, altfel nu are cum să intre în mişcare. De aceea Conta putea să afirme că **ondulația** este o lege generală a materiei" [48] . Undele **ciclice**, **succesive** şi **suprapuse** vin din profunzimile materiei (se compară **unda** lui Conta cu **seria istorică** a lui Xenopol şi cu **valul** lui Toffler, elemente ale lumii naturale şi sociale).

Evoluția existenței de la neviu la viu îl preocupă pe Conta, el însă neputând evita argumentul "diferenței de complicare mecanică" (insuficient); filosofia structural-fenomenologică îi analizează limitele prin prisma "cuprinderii ontologice a informației". Conta remarca, bunăoară, **adimensionalitatea sufletului**, împreună cu calitatea acestuia de **forță în activitate**, intuire a realității fenomenologice a "simțului intern". "Imaterialitatea reflectă, constatăm astăzi, caracterul informațional al minții; lipsa de dimensiune este un statut existențial specific care arată că factorul ontologic nu se reduce numai la existența spațială în dimensiuni, ci şi la altceva…Tot ce este viu are probabil un "simț intern" şi acesta ar putea fi folosit într-un viitor nu prea îndepărtat, în anumite condiții, ca un instrument ştiințific de lucru cu proprietăți specifice" [49] .

1.5. **L. Blaga şi "diferenţialele divine"**

Exegeza desfăşurată asupra operei filosofice a lui Blaga a ocolit un timp destul de îndelungat analiza concepţiei sale despre istoria şi filosofia ştiinţei, cu deosebire în ce priveşte ştiinţa exactă. Ani de-a rândul, clişeele care au circulat despre filosofia blagiană ca "poezie de concepte", despre filosofia blagiană ca "poezie de concepte", ca produs mai mult al unei imaginaţii poetice decât al raţionalităţii filosofice, sau despre Blaga însuşi ca "poetul-filosof " şi "filosoful-poet" au perpetuat confuzii de fond, împiedicând justa evaluare a consideraţiilor epistemologice în sistemul "trilogiilor". Or, departe de a constitui ceva marginal şi neglijabil, ele sunt componente inalienabile ale acestui sistem, lucru indicat de chiar marele filosof. Astfel, lucrările care le obiectivează, de la teza de doctorat a lui Blaga (**Cultură şi cunoştinţă**, Viena, 1922), apoi **Ştiinţă şi creaţie** (1942), **Cunoaşterea luciferică** (1943), până la **Experimentul şi spiritul matematic** (1949-1953), se constituie în lanţul progresiv şi dezvoltător al unei concepţii originale, încă neexplorată pe toate coordonatele.

Dacă am căuta cu atenţie "punctul de rezistenţă" al filosofiei blagiene, după cum ne îndeamnă creatorul ei să procedăm cu oricare filosofie care ne stă în faţă, putem afirma, fără teama de a greşi, că este vorba de **nucleul filosofiei ştiinţei**, în care se includ toate reflecţiile despre relaţia filosofie-ştiinţă, despre natura, scopul, valoarea şi evoluţia ştiinţei, specifice viziunii genialului gânditor român. În mod firesc, M. Drăgănescu se opreşte la aceste aspecte şi le reinterpretează, pentru a da expresie adecvată orizontului teoretico-filosofic blagian. Astfel, nu numai că se continuă linia exegetică mai nouă, care repune în drepturile sale acest "punct de rezistenţă" al operei filosofice a lui Blaga [50] , dar se şi găseşte criteriul (unic, după părerea noastră) de resemnificare a acestei opere, de surprindere a ei ca **unitate în diversitate**, cu accentul pe **unitate**.

În concepţia marelui filosof român, ştiinţa ca un tot unitar nu poate fi înţeleasă fără o "analiză culturală a cunoaşterii pozitive". Contribuţia originală a lui Blaga la perspectiva istorico-filosofică a cunoaşterii ştiinţifice şi, în particular, asupra "ştiinţei exacte", se concretizează în **analiza logico-epistemologică a problematicii cunoaşterii teoretice** şi **relevarea determinării stilistice a cunoaşterii ştiinţifice** [51] . Erau acestea nu simple "adăugiri" sau vreun "apendice" la sistemul său, ci premise ale întemeierii metafizicii. Cu ajutorul lor, Blaga îşi propunea inaugurarea unei noi metode pentru "teoria cunoştinţei", anume **metoda culturală**, fiind convins că filosofia culturii poate contribui la clarificarea sau

elucidarea problematicii cunoaşterii într-o măsură cel puţin la fel de mare ca oricare altă disciplină "consacrată", dacă nu chiar mai mult, având în vedere că doreşte "elucidarea unora dintre cei mai secreţi factori ai gândirii ştiinţifice". După cum arată M. Flonta, caracterizând această opţiune particulară, "Dacă acceptăm însă determinarea istorică, culturală a "ideii anticipate", a idealului explicativ al cercetătorului, urmează că teoria cunoaşterii ştiinţifice şi istoria marilor teorii ale ştiinţei exacte vor trebui tratate drept capitole ale filosofiei istoriei şi, mai restrâns, ale filosofiei culturii" [52] .

Diferit de modul în care majoritatea contemporanilor săi, dominaţi tiranic de concepţia inductivist-pozitivistă asupra cunoaşterii ştiinţifice, concepeau istoria şi filosofia ştiinţei, Blaga subliniază tocmai caracterul **constructiv** al cunoaşterii teoretice. Ştiinţa nu este reductibilă la relaţia fapte-explicaţii, pentru că în elaborarea rezultatelor ei joacă un rol foarte important **idealul explicativ** al cercetătorului, care se instituie în **normă** sau **imperativ** faţă de explicaţia teoretică. Anticipând, parcă, curentul istorico-critic şi cercetările psihosociologice asupra evoluţiei ştiinţei ca fenomen social şi dialogului ştiinţific, Blaga afirmă că până şi modalitatea de observare şi interpretare a faptelor este un demers puternic impregnat de coordonatele stilistice ale gândirii (cum spune Th. Kuhn, şi observaţia face parte dintr-o **paradigmă**, la fel de firesc ca interpretarea, explicaţia şi rezolvarea de probleme). Logicitatea strictă, pe care o invocă uneori exasperant oamenii de ştiinţă, n-ar putea ajunge niciodată la actul creator (creaţia de ipoteze, teorii, explicaţii etc.) fără influenţa unui anume **câmp stilistic**, fiind altminteri condamnată la tautologie. "În perspectiva epistemologiei blagiene – scrie A. Botez – **pattern**-urile cognitive se schimbă într-o evoluţie necumulativă, determinate de principale linii de forţă stilistice, între care cele spaţio-temporale ocupă un loc central, iar tipul de cunoaştere care realizează salturi şi revoluţii în gândire este denumit cunoaştere luciferică. Blaga expune deci cu privire la ştiinţă o concepţie similară modernei teorii paradigmatice asupra dinamicii ştiinţei, fundamentată de cunoscuta şcoală a "noii filosofii a ştiinţei" (Kuhn, Toulmin, Feyerabend etc.), o concepţie ce surprinde în limbajul specific filosofiei blagiene probleme esenţiale ale epistemologiei actuale: raportul dintre descripţie şi explicaţie, între dezvoltarea cumulativă şi cea non-cumulativă a cunoaşterii ştiinţifice, raportul între ştiinţa normală (cumulativă) şi ştiinţa extraordinară (revoluţionară), diferenţa între problemele şi anomaliile specifice evoluţiei normale a ştiinţei şi problemele şi anomaliile ce provoacă criza distrugătoare de paradigme ştiinţifice" [53] .

Autoarea acestor considerații, A. Botez, încearcă o interesantă apropiere a limbajului epistemologic blagian de limbajul curentului istorico-critic, mai precis al lui Th. Kuhn. Punctul de plecare îl reprezintă un pasaj din **Trilogia cunoaşterii**, de maximă însemnătate pentru înțelegerea argumentelor exegezei noi şi a punctului nostru de vedere: "Cunoaşterea **paradisiacă** lăsată în voia ei sporeşte, creşte, e capabilă de un **necurmat progres**. Dar în devenirea ei, cunoaşterea paradisiacă are ceva **neistoric**, întrucât nu e supusă nici unui ritm. Din contră, cunoaşterea **luciferică** prin natura ei, prin **ritmul devenirii**, prin peripețiile înaintării prezintă un pronunțat caracter **istoric**. Ea pare a fi osândită din când în când să-şi reînceapă opera de la început. Şi, lucru ciudat, întretăindu-se cu cunoaşterea paradisiacă, e în stare să dea acest caracter cunoaşterii înțelegătoare în genere…" [54]. Ar deveni posibilă atunci o "traducere" în limbaj kuhnian a anumitor intenții terminologice blagiene:

- cunoaşterea paradisiacă – cunoaşterea ştiințifică "normală", specifică perioadei de funcționalitate a unei paradigme;

- cunoaşterea luciferică – cunoaşterea ştiințifică "extraordinară", corespunzătoare crizei prin care trece paradigma;

- criza obiectului – anomaliile;

- probleme de înaltă "tensiune" interioară – anomaliile care rezistă unor tentative repetate de soluționare;

- categorii noi, "scânduri de salt în criptic" – ideile teoretice revoluționare;

- opoziția acestora față de materialul fanic – nepotrivirea lor cu **backgroundul** faptelor ştiințifice acceptate [55]

În lucrarea **Tensiunea filosofică şi sentimentul cosmic**, autorul paradigmei ortofizicii se referă la distincția centrală a epistemologiei lui Blaga, dintre **cunoaşterea paradisiacă** şi **cunoaşterea luciferică**, ambele fiind variante ale **cunoaşterii înțelegătoare**. Dacă la ora actuală putem afirma că şi un sistem cu inteligență artificială (nevie) are acces la cunoaşterea paradisiacă, în schimb cunoaşterea luciferică rămâne deschisă numai omului, singura ființă care poate explora, intuitiv şi creator, necunoscutul profund [56]. Adâncind cu subtilitate spiritul epistemologiei blagiene şi aplicându-l concepției proprii, M. Drăgănescu scrie: "Trebuie să observăm că din punctul de vedere al cunoaşterii, inelul lumii materiale nu reprezintă, chiar dacă s-ar verifica din punct de vedere ştiințific, ultimul cuvânt în acest domeniu. În fond, postularea ortosensului ca fenomen informațional specific (numit fenomenologic) în informaterie, de tipul sensului mental (tocmai pentru că informația este parte componentă a

minții), permite o construcție filosofică pornind de aici înainte, dar nu se explică natura acestor ortosensuri sau sensuri. Spuneam numai că ele sunt fenomene fizice fenomenologice în informaterie, deosebite de fenomenele structurale fizice şi informaționale. În limbajul lui Lucian Blaga, după ce a fost deschis misterul materiei profunde şi el a fost pătruns, **se deschide un nou mister, acela al ortosensurilor** (subl. ns.). De fapt, acesta este drumul cunoaşterii (fie şi în încercări filosofice) spre profunzimi, pe care Blaga l-a sesizat corect, dar aceasta nu înseamnă că va rămâne un mister ultim, un mister existențial central (Marele Anonim) a cărui cunoaştere ar ameninţa echilibrul existențial" [57] .

În eseul **Domnul filosofiei româneşti**, M. Drăgănescu identifică 3 puncte de reper majore ale creației filosofice blagiene:

a) **existența profundă**;

b) **natura transcendentă** a acestei existențe (termenul **existență transcendentă** are aici sensul de "incognoscibilă într-o anumită paradigmă ştiințifică", adică cea de acum);

c) **posibilitatea de principiu a cunoaşterii ştiințifice** a acestei existențe profunde (evident, la nivelul unei alte paradigme decât cea în vigoare la ora actuală) [58]

Cum s-ar putea integra ontologia lui Blaga în viziunea ortofizicii? Autorul paradigmei ortofizicii arată că acest lucru devine posibil prin cuprinderea Marelui Anonim în inelul existenței, interpretare care oferă "închiderea" necesară oricărei ontologii cu "reîntoarcere" (de tip Rig-Veda, Hegel, Noica ş.a.). La Blaga se constată numai **tendințe** de închidere a acestui inel, niciodată materializabile atâta vreme cât Marele Anonim îşi păstrează postura **transcendentă**. Este nevoie de această închidere (de fapt, o "închidere care se deschide", cum spunea Noica) pentru ca ontologia lui Blaga să nu fie înțeleasă ca o operă literară sau o figură de stil, ci plină de conținut filosofic, aşa cum, de altfel, se prezintă ea în realitate.

Ontologia lui Blaga opreşte ființa umană în fața cenzurii transcendente a Marelui Anonim, aceasta neputând accede la misterul suprem. M. Drăgănescu sugerează că este posibilă o continuare: imaginarea închiderii ontologiei blagiene, grație cuprinderii Marelui Anonim în Inelul existenței şi acțiunea umană asupra existenței profunde prin **ortosensuri** (anticipate de Blaga cu conceptul de **diferențialele divine**). O atare posibilitate rămâne deschisă prin felul în care filosoful ardelean concepe **creația**, fiindcă: "…accentul pe creație ca act suprem al omului reprezintă încheierea plină de lumină a filosofiei lui Blaga" [59] . În modelul ontologic ortofizic, Marele Anonim este constituit din **lumatie** (**energomaterie**) şi **informaterie** (**materie informațională**). El emite "diferențialele divine", omogene şi

neomogene, corespunzător diferitelor familii de ortosensuri din ortofizică (**cristalizate** sau **libere**), care produc "para-finalitatea" (neformalul, non-automatul, creația, intuiția etc.) ce caracterizează ființele vii. Astfel, omul are posibilitatea, prin accesul la realitatea profundă, să realizeze, conştient sau inconştient, fenomene "para-finale". "Aceste gânduri ale lui Lucian Blaga, emise în contextul teoriei sale, pot fi încheiate numai prin conceperea rolului informației fenomenologice sub formă de ortosensuri şi sensuri mentale desfăşurate în informaterie. Diferențe între diferențialele divine există dar ca ortosensuri, **cristalizate** când sunt cuplate cu lumatia pentru a menține lumea cuantică şi întregul eşafodaj care se bazează pe ea, **libere** când nu există un asemenea cuplaj, ceea ce înseamnă că într-un fel oarecare fiecare entitate vie are acces la informateria profundă. Cum anume? Într-o lume cuantică care cuprinde şi spațiul în cadrul ei nu este exclus ca anumite cuante de spațiu să fie imperfecte, neconstituite din lumatie şi informaterie, ci numai din informaterie. Atunci, prin cuanta de informaterie pe care o pot capta cuantico-topologic anumite structuri, acestea au acces la informateria profundă unde orice ortosensuri sunt posibile, prin acestea devenind vii, deci cu para-finalitate" [60] . O asemenea interpretare explică nu numai modul structurării generale a existenței la Blaga, ci pune într-o lumină nouă cu deosebire specificul viului şi al activității conştiinței umane inteligente în contextul şi ansamblul ei. Or, această întreagă activitate conştientă şi inteligentă nu se poate desfăşura în absența creației, ci tocmai o presupune, **creația** fiind modalitatea prin care omul se manifestă ca ființă unică, irepetabilă şi ireductibilă, în univers.

Modelul ontologic ortofizic îşi asumă riscul cunoaşterii luciferice, acela al revenirii periodice asupra propriilor asumpții, fără a considera vreodată aserțiunile făcute drept absolute şi definitive. Aceasta este o presupoziție centrală a sa, cristalizată în dilema ştiinței contemporane: sau se renunță pentru totdeauna la orice încercare de explicare a naturii realității profunde, sau o viitoare **ştiință structural-fenomenologică** – de tip radical nou – va aduce cu sine posibilități inedite de explorare şi explicare a necunoscutului existenței.

Față de toate aceste anticipări şi sugestii ale sistemului filosofic blagian, pline de actualitate, apare perfect îndreptățită afirmația lui M. Drăgănescu în sensul că: "…ar trebui să ridicăm un drapel al filosofiei româneşti cu chipul lui Lucian Blaga spre a aduce aminte tuturor de existența acestei filosofii. Prin Lucian Blaga filosofia românească şi-a dovedit viabilitatea, el fiind primul nostru pisc al reliefului filosofic românesc atât de înalt încât îl regăsim mai curând printre aştri" [61] .

Note şi referinţe bibliografice 2

1. Vezi P. Suppes, **Metafizica probabilistă**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 67
2. Vezi **Fizica**, **Metafizica** şi **Organonul** (mai ales cartea I, **Categoriile**).
3. Aristotel, **Categoriile**, 5, 2a, b
4. Vezi M. Florian, **nota I la subsol**, la **Organon**, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 125
5. **Categoriile**, 5, 3a. **Substanţa** alcătuieşte corpurile simple, este cauza imanentă a existenţei lucrurilor, constituie părţile imanente ale lucrurilor şi esenţa lor permanentă. Rezultă 2 sensuri principale ale conceptului de **substanţă** la Aristotel: 1) cel de **subiect ultim**; 2) cel de **specific al unui lucru concret** (cf. şi **Metafizica**, V, 8, 1017b). Pe de altă parte, substanţa are o natură complexă; este **şi** formă **şi** materie, nu **numai** formă sau **numai** materie (cf. **Fizica**, I, 7, 191a). Există **substanţa materială**, **substanţa formală** şi **substanţa compusă din materie şi formă** (Cf. **Metafizica**, XII, 3, 1070a). Substanţa produce tot o substanţă (Cf. **ibidem**, VII, 1038b şi XV, 4, 1070b). Substanţa este **obiect al filosofiei prime** (Cf. **ibidem**, XII, 1, 1069a).
6. **Metafizica**, V, 1, 1013a
7. Vezi **Fizica**, I, 6, 189a: "…nu este cu putinţă să existe unul singur (principiu – n. ns.), pentru că contrarul nu este unui; nici nesfârşite, pentru că existenţa n-ar putea fi inteligibilă".
8. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 36-37
9. **Ibidem**, p. 38
10. Cf. **Metafizica**, XII, 9, 1074b
11. **Ibidem**, XI, 8, 1065b
12. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 33
13. **Ibidem**, p. 23, 24
14. Vezi I. Kant, **Critica raţiunii pure**, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1930, p. 76: " Această realitate a spaţiului şi timpului lasă de altminteri neatinsă certitudinea cunoaşterii prin experienţă; căci noi suntem tot atât de siguri de ea fie că aceste forme sunt în mod necesar inerente lucrurilor în sine sau numai intuiţiei noastre a acestor obiecte". Iar mai departe: "…această identitate desăvârşită a apercepţiei unui univers dat în intuiţie conţine o sinteză a reprezentărilor, şi e posibilă numai prin conştiinţa acestei sinteze…unitatea **analitică** a apercepţiei e posibilă numai sub presupoziţia vreunei unităţi sintetice…Unitatea

transcendentală a apercepției este aceea prin care tot diversul dat într-o intuiție e unit într-un concept despre obiect" (**ibidem**, p. 125-126, 132). Spațiul şi timpul se găsesc fie în **realitatea empirică**, fie în **idealitatea transcendentală**; ele sunt fie "lucruri în sine" (**obiective**, dar **inconceptibile**), fie **intuiții a priori** (**subiective**, dar **conceptibile**).

15. Vezi M. Drăgănescu, **op.cit**., p. 24

16. Vezi B. d'Espagnat, **À la recherche du réel. Le regard d'un physicien**, Gauthiers-Villars, Bordas, Paris, 1979; şi **Le réel voilé. Analyse des concepts quantiques**, Fayard, 1994

17. În lucrarea **Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică. Presupoziţii filosofice în ştiinţa exactă**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 326-330, M. Flonta accentuează doar primul sens al conceptului de **real voalat**, nu şi pe cel de-al doilea, care trece în planul secund. Cum s-ar mai putea susține atunci descendența fizicianului francez din vigurosul trunchi al **realismului ştiinţific** al lui Planck?

18. Vezi I. Niiniluoto, **Realismul viu sau mort?**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1990, p. 75-76

19. Vezi, în acest sens, I. Pârvu, **Introducere în epistemologie**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p. 25-52

20. Vezi C.F. von Weizsäcker, **Unitatea fizicii**, în **Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală**, antologie de texte (coord. I. Pârvu), Editura Ştiinţifică şi Emciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 47

21. **Ibidem**, p. 49, 53, 56, 57. Vezi, alături de studiul lui Niiniluoto şi celelalte, grupate în secțiunea **Epistemologie şi filosofia ştiinței**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1990

22. Vezi M. Drăgănescu, **Informația materiei**, p. 185, 174

23. Vezi M. Eminescu, Ms. 2291 şi Ms. 2257, în **Opere**, vol. VII, **Proza literară**, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1977, p. 224, 71

24. **Ibidem**, ms. 2257, în **Fragmentarium**, p. 70

25. Vezi R. Câmpeanu, **Incursiune într-un univers posibil**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982

26. Vezi A. Salam, **Ştiința, bun al întregii omeniri**, Editura Politică, Bucureşti, 1985, p. 146, 205-206, 207-208, 213-216, 219-223. Feinberg utilizează termenii de **materie ordinară** şi **materie extraordinară**.

27. Vezi M. Flonta, **op.cit**., p. 336-338

28. Vezi M. Drăgănescu, **Informația materiei**, p. 177

29. **Ibidem**, p. 179

30. **Ibidem**, p. 181

31. **Ibidem**, p. 177

32. **Ibidem**, p. 190. Numeroase exemple stau la îndemână:

"Ah, cum nu suntem pe atunci când / Nici ființă nu era, nici neființă…/ Dar vai! **Un sâmbure în acel caos** / **Mişcându-se rebel**, **a nimicit** / **Eterna pace**…/ Unde e starea ceea unde zeii / Nu existau, nici oameni, nici pământ /…/? (Drama **Decebal**);

"Pe când nu era moarte, nimic nemuritor, / Nici sâmburul luminii de viață dătător, / Nu era **azi**, nici **mâine**, nici **ieri**, nici totdeauna, / Căci **unul** era toate şi totul era una. / Pe-atunci erai Tu singur, încât mă-ntreb în sine-mi: / Au cine-i zeul cărui plecăm a noastre inemi?" (**Rugăciunea unui dac**);

"La-nceput, pe când ființă nu era, nici neființă / Pe când totul era lipsă de viață şi voință,…/ Umbra celor nefăcute nu-ncepuse-a se desface, / Şi în sine împăcată stăpânea eterna pace!… / Dar deodat-un punct se mişcă…cel dintâi şi singur. Îată-l / Cum din chaos face mumă, iară el devine Tatăl… / Punctu-acela de mişcare, mult mai slab ca boaba spumii, / E stăpânul fără margini peste marginile lumii…" (**Scrisoarea I**).

33. **Ibidem**

34. **Ibidem**, p. 189

35. **Ibidem**, p. 181

36. **Ibidem**, p. 201

37. Vezi V. Conta, **Scrieri filosofice alese**, Editura Minerva, Bucureşti, 1975, p. 237. Sugestivă este afirmația lui Conta în sensul că materialismul îşi imaginează **forța** aproximativ în acelaşi fel cum idealistul îşi închipuie a fi **substanța spirituală**.

38. M. Drăgănescu, **op.cit**., p. 205

39. V. Conta, **Opere filosofice**, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1967, p. 97

40. **Ibidem**, p. 249. Conta face un "inventar" al situației materialismului în Europa, cu deosebire în Germania (este vorba de "unda materialismului modern", cum o numeşte el). Dar, conform teoriei ondulațiunii universale, după momentul culminant, unda va intra necesar într-o mişcare regresivă, deci, în acest caz, ulterior culminației materialismului vom avea de-a face cu resurecția unei "unde de idealism".

41. Vezi M. Drăgănescu, **op.cit**., p. 204

42. **Ibidem**, p. 203, 206

43. V. Conta, **op.cit**., p. 525 (**Bazele metafizicii**)

44. M. Drăgănescu, **op.cit**., p. 208. Despre relația om-automat, Conta scrie: "Automați, da, suntem şi noi, oamenii, dar nu în înțelesul lui Descartes, ci în înțelesul ce rezultă din teoria apărată de mine aici; că, adică, **toate mişcările din noi sunt tot aşa de necesare ca acelea ale unei maşini** (subl. ns.); dar cu această diferență că noi avem conştiință de o parte din mişcările noastre, pe când maşina sau automatul propriu-zis nu are conştiință de nimic" (**op.cit**., p. 178).

45. Vezi M. Drăgănescu, **op.cit**., p. 208

46. **Ibidem**, p. 209

47. Vezi L. de Broglie, **Certitudinile şi incertitudinile ştiinței**, Editura Politică, Bucureşti, 1980, în special p. 24, 26

48. M. Drăgănescu, **op.cit**., p. 209

49. **Ibidem**, p. 211

50. Pentru situarea lui Lucian Blaga printre filosofii ştiinței aflați pe linia curentului istorico-critic şi a analiştilor determinațiilor culturale ale cunoaşterii pozitive/ştiinței exacte, vezi, de exemplu, M. Flonta, **Istoria ştiinței şi analiza culturală a cunoaşterii pozitive**, în volumul colectiv **Lucian Blaga – cunoaştere şi creație**, culegere de studii, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987, p. 181-197; **idem**, **În ce sens are cunoaşterea ştiințifică o istorie? Răspunsul lui Lucian Blaga**, în volumul colectiv **Cunoaştere şi acțiune. Profiluri de gânditori români**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986, p. 260-274; A. Botez, **O teorie originală despre spațio-temporalitate, câmp stilistic şi creație ştiințifică**, în **Lucian Blaga – cunoaştere şi creație**, p. 198-225; A. Marga, **Filosofia ştiinței la Lucian Blaga**, în **ibidem**, p. 292-305

51. Vezi M. Flonta, **În ce sens are cunoaşterea ştiințifică o istorie? Răspunsul lui Lucian Blaga**, în **vol.cit**., p. 262

52. **Idem**, **Istoria ştiinței şi analiza culturală a cunoaşterii pozitive**, în **vol.cit**., p. 187

53. Vezi A. Botez, **O teorie originală despre spațio-temporalitate, câmp stilistic şi creație ştiințifică**, în **vol.cit**., p. 216-217

54. Vezi L. Blaga, **Trilogia cunoaşterii**, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 435-436

55. Vezi A. Botez, **op.cit**., p. 217-218

56. Vezi M. Drăgănescu, **Tensiunea filosofică şi sentimentul cosmic**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1991, p. 29

57.**Ibidem**, p. 30

58. **Idem**, **Eseuri**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993, p. 285

59. **Ibidem**, p. 107 (eseul **În inelul existenței**)

60. **Ibidem**, p. 112

61. **Ibidem**, p. 286

CAP. 2 ORTOFIZICA ŞI ONTOLOGIA GENERALĂ. ORTOFIZICA ÎN ORIZONTUL ONTOLOGIEI CONTEMPORANE

2.1. **Existența şi ortoexistența**

Efortul filosofiei structural-fenomenologice de a contura şi explica, prin intermediul **modelului ontologic ortofizic** – o realitate presupusă **materială** în esența ei, acumulează principalele resurse ideatice din zona **ontologiei naturii**. Dezideratul său mărturisit este **ontologia generală** – o cuprindere a **totalității existenței** (care să includă omul şi societatea). Totuşi, acest model ontologic insistă în zona **realității fizice**, a marilor cunoscute şi a mai marilor necunoscute ale universului fizic, investit de ştiința actuală cu o structură arhetipal-paradigmatică pentru toate componentele sale. Or, universul fizic cunoscut, aşa cum ni se prezintă la nivelul cunoaşterii ştiințifice actuale, nu poate fi explicat în profunzimile sale, în zonele cele mai intime, decât dacă sunt admise şi **principii non-fizice** sau **extra-fizice** prin intermediul cărora este modelat conceptual, sporindu-i gradul de inteligibilitate. Concluzia – aparent paradoxală – vine de la sine: pentru a se putea explica universul fizic cognoscibil prin **ştiința structurală**, trebuie să o depăşim pe aceasta din urmă, să abandonăm însăşi ideea tradițională de **structură**.

Ne aflăm, aşadar, în fața unei generalizări originale a teoremelor de incompletitudine ale lui Gödel: dacă completitudinea unui sistem formal nu poate fi decisă decât din afara sistemului formal respectiv, limitele de principiu ale ştiinței structurale în explicarea universului fizic nu pot fi relevate şi criticate decât din afara ştiinței structurale, respectiv la un nivel superior (mai adânc) decât cel fizic-structural. Paralela poate fi dusă mai departe în istoria filosofiei: Hegel, în **Fenomenologia spiritului**, a arătat limitele intelectului pur prin ridicarea la nivelul rațiunii, după cum, ulterior, Wittgenstein încheia al său **Tractatus logico-philosophicus** cu ideea că numai depăşirea cadrului strict al propozițiilor lucrării (de fapt, domeniul **intelectului**) va da măsura reală a meritelor ei. Dacă drumul spre **rațiune** presupune parcurgerea zonei aride a **intelectului pur** ca o condiție **sine qua non**, calea spre o **ştiință structural-fenomenologică** nu poate fi alta decât aceea a asimilării rezultatelor căutării legilor naturii şi exprimării lor în formă logico-matematică de către **ştiința structurală**. Deoarece anticiparea schimbării paradigmelor ştiințifice se face pe planul filosofic, regăsim aici ceva din miezul conceptului hegelian de **Aufhebung**.

"Dacă am încerca să înţelegem lumea materială **pornind din ortoexistenţă către universul în care ne găsim**, ţinând cont de întreaga tendinţă a gândirii umane de a căuta entităţile ultime ale lumii **vom admite**, având în vedere ştiinţa secolului XX, în care informaţia se dovedeşte o noţiune de maximă importanţă, **că ortoexistenţa cuprinde două substanţe materiale primordiale**…" [1] . Existenţa noastră (mai exact spus, **existenţa-univers** în care trăim) face schimburi substanţialo-energetice cu ortoexistenţa. Cu toate că nu poate fi percepută nemijlocit de simţurile noastre, ortoexistenţa este posibil să fie dedusă prin raţionamente şi experimente filosofice (mintale), iar în cele din urmă fizice şi informaţionale. Autorul paradigmei ortofizicii schiţează, de altfel, câteva asemenea ipotetice experimente.

Privind din interiorul paradigmei structurale de gândire, ideea cea mai şocantă pare a fi postularea **ortoexistenţei** ca **zonă adimensională a existenţei**. **Adimensionalitatea** face din ortoexistenţă o "coordonată suplimentară a lumii materiale". Cu toate că nu are dimensiuni, raţionamentele şi experimentele mintale o vor imagina **ca şi când le-ar avea**. Cele 2 substanţe materiale primordiale, **lumatia** şi **informateria**, au şi ele proprietăţi speciale: "Informateria este o materie informaţională în care informaţia se manifestă, în primă instanţă, fenomenologic, ca un proces fizic specific, ca o sensibilitate fizică…Lumatia este materie profundă care nu se poate structura de la sine. Lumatia se structurează numai prin cuplajul ei cu informateria şi numai datorită acestui cuplaj apar cuantele de spaţiu şi particulele elementare. Lumatia ar rămâne în nemişcare şi echilibru total dacă nu ar interveni al doilea principiu, informateria. Lumatia reprezintă tendinţa spre echilibru căreia i se opune fluctuaţia informateriei şi dinamica informateriei, informateria şi lumatia determinând universuri cu procese permanente de dezechilibru şi tendinţe spre echilibru. **Lumatia şi informateria constituie matricea fundamentală a lumii** (subl. ns.)" [2] . Ele sunt principii de naturi diferite, din al căror cuplaj a rezultat universul cunoscut şi, la rigoare, pot rezulta şi altele. Lumatia este "energie primordială a-spaţială", un "fundal" al lumii care, necuplat cu informateria, coincide cu **nefiinţarea** (**echilibrul total**, **absolut**). Informateria structurează lumatia, conţine "legile universului condensate informaţional" şi produce un **dezechilibru** al stării fundamentale a lumatiei. Din această interacţiune rezultă universuri, lumi, spaţii şi timpi, în particular universul în care trăim. Nu este exclus, arată M. Drăgănescu, ca informateria în stare "pură" să producă "generaţii spontanee" de existenţe dezordonate care, prin variate procese, pot ajunge să inducă, în anumite cazuri, structuri şi stări de ordine.

Inevitabil, se ridică aici mai multe întrebări, ca, de exemplu: există ceva anume care separă lumatia de informaterie, astfel încât ele să ajungă la anumite intervale de timp în contact, respectiv să fie separate ulterior? Dacă nu este rezolvată această dificultate, nu mai poate fi explicată apariția şi dispariția existențelor-univers, în ultimă analiză procesele fundamentale ale materiei. La extreme, avem de-a face cu echilibrul total, absolut (neființarea), iar între acestea cu **generarea** sau **distrugerea** ca procese în act. Ce se petrece, însă, **între** aceste momente? Schematic, ar fi un proces ciclic, în 4 timpi: **neființarea** – **generarea** (apariția) unui univers – **distrugerea** (dispariția) acestuia – **neființarea** [3] . Atunci când lumatia şi informateria se află în contact, se produce o "înghețare" a structurii fundamentale a unei existențe-univers, într-o formă care să-i asigure stabilitatea. Dar, cum se explică, atunci, dispariția unei existențe-univers? Este nevoie de un "**moderator**" în interiorul inelului existenței care, pentru a se păstra consecvența, ar trebui să fie tot de informațională (eventual cu substrat material). Acesta ar facilita uneori contactul lumatie-informaterie, după cum alteori l-ar împiedica. Fiindcă "…zona cea mai profundă a lumii materiale este nestructurată…este un **rezervor** din care lumea materială se structurează şi se desfăşoară de la sine" [4], nivelul ortoexistenței are profunzimea maximă. Pentru ştiința structurală, microscopicul este cuantic sau/şi generator al macroscopicului, în timp ce, pentru ortofizică, microscopicul este, la rândul lui, generat de ortoexistențial.

Conceperea relației existență-ortoexistență pretinde, în concepția lui M. Drăgănescu, o abordare filosofică nouă, aceea a **materialismului informațional**: "Varianta ortofizică a materialismului informațional este un **materialism structural-fenomenologic**. O asemenea denumire arată depăşirea materialismului atomist (structural, în fond), dar nu evitându-l, ci pe o linie de gândire care trece prin materialismul atomist. Din punct de vedere fenomenal şi fenomenologic, un materialism structural-fenomenologic trece şi prin linia de gândire cosmologică, a cosmosului extern, al Universului, şi a cosmosului intern, al minții şi conştiinței, al materiei profunde" [5] . Aceasta permite o mai bună explicare a mecanismelor interne ale existenței, atât în ce priveşte cea perceptibilă senzorial, cât şi cea profundă: "Noțiunea de materie profundă, astfel cum a fost presupusă în modelul **Inelului lumii materiale**, nu prezintă capcana total reducționistă care ar reduce toate formele realității obiective numai la proprietățile ei. S-a crezut că orice teorie substanțialistă a materiei, cum este şi aceea a materiei profunde, trebuie să ducă la reducționism şi la pierderea specificului diferitelor paliere ale lumii materiale. Dar acest lucru depinde de **modul în care este**

concepută materia profundă şi mişcarea ei (subl. ns.). Or, prezența informației fenomenologice în materia profundă schimbă complet panta reducționismului atenuând-o până la strictul necesar pentru ca lumea să aibă totuşi o unitate concretă" [6].

Ideea **materiei profunde** clarifică şi precizează limitele materialismului tradițional, oferind o nouă bază pentru incursiuni filosofice în necunoscutul existenței. De pildă, vechiul principiu al **unității materiale a lumii** nu mai poate fi acum pur şi simplu enunțat, ci trebuie justificat la modul concret (prin faptul că **spațiul**, **timpul**, **mişcarea**, **substanța** etc. provin din materia profundă, sunt forme de manifestare ale unui "orizont profund"), considerând **proprietățile primordiale**. Materia profundă conține tendințe generale evolutive, cu un **determinism tendențial**, datorită rolului informației fenomenologice. Aceste propensiuni spre actualizare, proprietăți sau diferențieri interne (**substanțiale**, **energetice** şi **informaționale**) nu sunt separate de ortoexistență. Depăşirea materialismului substanțialist tradițional de factură atomistă are loc prin integrarea rezultatelor descoperirii secretelor materiei vii (viul fiind **structură + informaterie** şi **lumatie + informaterie**). Noul materialism se deschide la aprofundarea cunoaşterii, înțelegerea specificului uman şi a rolului spiritualității în existența umană, în intenția găsirii drumului către **conştiința filosofică**: "Dacă se ajunge la o soluție materialistă sau idealistă, dualistă, agnostică ori religioasă a viziunii despre lume, acest lucru depinde în cea mai mare măsură de stadiul de dezvoltare al tehnologiei de producție, al ştiinței, de stadiul de dezvoltare a relațiilor sociale, ca şi prin factori de natură personală în cazul creatorilor de gândire filosofică" [7].

Cercetarea modului în care M. Drăgănescu teoretizează cristalizarea conştiinței filosofice a gânditorului zilelor noastre dezvăluie intenția reluării şi îmbogățirii viziunii lui L. Blaga despre această tulburătoare problemă metafilosofică. Este aici implicată ideea **componentei metateoretice şi reflexive** a ştiinței contemporane, reflexivitate care tinde tot mai mult să devină explicită şi să ghideze cercetarea în aprecierea şi valorizarea soluțiilor propuse la problemele care depăşesc cadrul strict al ştiinței. Inovația teoretică operată de autorul român este de natură a convinge că, în condițiile epocii contemporane se modifică şi conținutul problematicii filosofice. "**Informația trebuie să fie primul mod de manifestare a materiei**, coexistentă cu însăşi existența materiei…Informația nu este secundară materiei, nici primară în raport cu materia, nici coexistentă independent de materie şi unindu-se apoi cu materia. **Informația este de la început în materie, la egalitate cu materia, fără dualism, într-un mod firesc, ca proprietate a materiei**" [8], scrie M. Drăgănescu. Fiind o proprietate a

materiei, informația este **imanentă** acesteia (ca dualism "stins", observabil în cazul tehnologiilor electronice – computere, roboți industriali, instalații şi echipamente de automatizare ş.a.).

Calitățile filosofiei în investigarea zonelor necunoscute ale existenței (direcționarea către profunzimile lumii materiale) se adaugă celor investite în ipoteze şi proiecții care deschid căi noi ştiinței prin contribuții la înălțarea spirituală a omului, civilizației socioumane şi construirea sistemelor de valori. În mod cert, omul îşi pune neîncetat probleme filosofice, interogațiile sale revenind periodic la marile teme ale ontologiei, epistemologiei, axiologiei, eticii, esteticii etc. Timpii istorici ai evoluției gândirii filosofice au oferit soluții diferite problemei **existenței** – considerată primordială în ansamblul unui sistem sau a unui mănunchi de reflecții filosofice – iar epoca noastră, la rândul său, una distinctă: "Secolul 20 a adus pe prim plan filosofic, ca şi pe plan ştiințific, **problema raportului dintre informație şi materie**…Se constată astfel că **materia poate fi organizată, structurată de informația din materie**…**Problema raportului dintre informație şi materie** va fi, poate, soluționată de ştiință până la sfârşitul acestui secol sau, mai curând, în secolul 21…Se pare că ar trebui să renunțăm la ideea idealului filosofic pur, în care caz **una din problemele fundamentale ale filosofiei este aceea a raportului dintre informație şi materie**. Problema raportului dintre conştiință şi materie devine atunci subordonată celei de mai înainte, din momentul în care conştiința este un proces informațional" [9].

Relația dintre existența materială şi existența ideală se constituie mediat, cu **retroacțiune**, datorită intervenției informației, a cuplajului lumatie-informaterie în creierul uman, cuprinzând **existența-univers** căreia aceste componente îi dau naştere. Unica modalitate de accedere la ortoexistență pare a fi, deocamdată, acest cuplaj al creierului cu informateria nestructurată, de unde rezultă, la un nivel mai înalt, **spiritualitatea**. Sesizarea contactului cu ortoexistența poate fi reliefată prin 2 modalități: pe de-o parte **experimentul conştienței**, pe de alta, **experimentul filosofic**. Ambele sunt, de fapt, experimente mentale, primul "prelungindu-se" în cel de-al doilea. "Experimentând afiirea simultan cu conştiința simbolului ei, deci cu o nouă stare rezultată din confruntarea primelor două, stare prin care ne dăm seama de ceea ce se întâmplă, sesizăm deosebirea dintre fenomen şi simbolul lui psihic, ceea ce înseamnă a şti, a realiza **în mod natural**, **instinctiv** o construcție mentală, rațională. Ea surprinde legătura obiectivă, directă, intuitivă dintre o realitate fizică şi modul de funcționare al sistemului nervos. Am construit astfel, în raport cu o realitate, chiar mai mult,

în legătură cu această realitate. Poate că simbolul psihic al afiirii este totuşi o reflectare, dar confruntarea lui cu realitatea pentru a deduce starea "a şti" nu mai este o reflectare, ci o construcţie activă a minţii noastre…Dacă **raţionalitatea** este esenţială pentru ştiinţă, după cum o dovedeşte întreaga istorie a ştiinţei, **experimentul filosofic**, mergând la limitele gândirii raţionale actuale, încercând să pătrundă dincolo de aceste limite, fie pentru a intra în contact cu fenomene de afiire, fie pentru a interpreta, pe planul gândirii, anumite condiţii ale funcţionării sistemului nervos prin elemente şi idei noi, fie pentru a imagina, rămâne totuşi ancorat într-o raţionalitate pe care caută s-o împingă cât mai departe. Experimentul filosofic se plasează la o limită care se deplasează istoric, pe măsură ce cunoaşterea ştiinţifică a societăţii umane progresează" [10].

Ce este, însă, **afiirea**? Într-o expresie concisă, ea ar fi **o formă de trăire neutră din punct de vedere afectiv**, **un eveniment primar care generează în mintea noastră procesul conştiinţei-de-sine**. (M. Drăgănescu propune un experiment mental al trăirii contemplative, abstracte, care pune între paranteze exigenţele raţionalităţii discursive [11]). Ea reprezintă **un contact elementar cu realitatea**, posibil şi **o formă primitivă de cunoaştere**, în ultimă instanţă **un fenomen natural**, caracteristic atât omului cât şi animalelor. Fenomenul afiirii este situat la originea **tensiunii filosofice** şi **sentimentului cosmic**, ca forme de percepere şi trăire a lumii specifice fiinţei umane.

Importanţa acestui fenomen este excepţională pentru ortofizică şi, în genere, filosofia structural-fenomenologică. **Experimentul afiirii**, care surprinde legătura dintre fizic şi psihic (realitatea fizică şi reflectarea ei în conştiinţă) are o finalitate îndepărtată: afiirea ca **stare de esenţă** a omului (conştienţă + cunoaştere), fenomen obiectiv, conduce spre zona de dincolo de materia fizică, spirit şi idee. Nu este exclusă, arată M. Drăgănescu, pe linia unor cercetări ştiinţifice recente, existenţa unei unde speciale, apărute pe suportul material al creierului, care să conţină afiirea ca **fenomen natural**.

Printr-o complicare progresiv-procesuală, experimentul conştienţei evoluează astfel:

- afiire + confruntarea (afiire-înregistrare) = starea de "a şti";
- afiire + trăire = starea de "a fi";
- afiire + simbolul trăirii + simbolul "a şti" = **conştienţa**,

care este rezultatul acestor introspecţii succesive ale experimentului mental propus anterior. Mai departe, ea se diferenţiază în **conştiinţă**, astfel:

- simbol afiire + simbol "a şti" ="conştiinţa-de-sine" ca atare;

- “conştiința-de-sine” + afiirea = conştiența;

- **conştiința** = proprietate informațională

Conştiența ține de **fenomenul uman individual**, de componenta neautomată a omului, în timp ce **conştiința** aparține **automatului** din om, fiind determinată hotărâtor de relațiile sociale (interumane). Distincția conştiință – conştiență se sprijină pe câteva dihotomii (viu-neviu, natural-artificial, creier-calculator). De exemplu, computerul ar putea avea conştiință, dar nu şi conştiență.

Fenomenul afiirii este situat la originea **tensiunii filosofice** şi **sentimentului cosmic**, ca forme de resimțire a lumii de către ființa umană. Din acest motiv, importanța lui este excepțională. Experimentul afiirii, care surprinde legătura dintre fizic şi psihic (realitatea fizică şi reflectarea ei în conştiință), are o finalitate îndepărtată: ca fenomen obiectiv şi **stare de esență** a omului (conştiență + cunoaştere), afiirea conduce spre zona de dincolo de materia fizică, spirit şi idee. Nu este exclusă, arată M. Drăgănescu, existența unei unde speciale, apărute pe suportul material al creierului, care să conțină afiirea ca fenomen natural; o asemenea undă nefiind încă pusă în evidență în mod ştiințific riguros).

În legătură cu experimentul afiirii apar mai multe probleme dificile. Una dintre ele: dacă, în principiu, **o trăire afectiv neutră** (substanța afiirii) este posibilă; o alta: dacă se pot stabili anumite **repere** sau **modalități de control** ale desfăşurării acestui experiment, în scopul validării lui intersubiective.

Pentru declanşarea fenomenului afiirii este suficientă, ni se spune, contemplarea realității, abstracție făcând de exigențele rațiunii. Dar pentru cât timp s-ar putea reuşi acest lucru? Spre exemplu, observând o turmă de oi pe un deal sau un munte, orice individ îşi pune după un anumit timp întrebări de genul: câte oi sunt în turmă?; ale cui sunt (cui aparțin) ele?; unde îşi au sălaşul? ş.a.m.d. Or, asemenea întrebări curmă procesul afiirii, pentru a activa demersul raționalității cognitive specific conştiinței. Nu se precizează dacă **durata** este factor de control al experimentului afiirii. Reuşita generării stării de afiire poate dura câteva secunde, un minut sau mai multe; oricum, un interval de timp variabil, dependent de particularitățile psihice ale observatorului. De asemenea, este discutabil dacă sesizarea fenomenului afiirii reprezintă rezultatul unei stări psihologice autonome sau al uneia induse. Ni se spune că afiirea ar fi sesizabilă doar pe plan individual, prin procese presupuse **absolut** elementare. Dar, fiind vorba de **o trăire individuală** în fața realității, este probabil că fiecare subiect va avea trăirile sale proprii, unice, acestea neputând fi uniformizate la scară statistică.

Atunci cum va sesiza persoana respectivă că a perceput afiirea? Dificultatea precizării unui răspuns provine din natura elementarității actului afiirii, indicațiile euristic-intuitive fiind destul de vagi pentru a se putea trage o concluzie fermă.

O trăire afectivă neutră, lipsită de vreo reacție atitudinală față de realitate, presupune o cunoaştere la nivel elementar – cum este starea de "a şti" -, "vidată" de orice element al experienței anterioare, de achizițiile rațiunii şi acțiunii, procedeele de valorizare etc. Numai o atare cunoaştere (gen "white paper") poate da o trăire afectivă neutră. Pentru a imagina acest tip de cunoaştere este necesar un remarcabil efort de idealizare, schematizare şi simplificare, în sens contrar a ceea ce demonstrează epistemologia genetică, culturologia, hermeneutica ş.a. discipline, anume că niciodată nu se poate decela un "punct zero" al cunoaşterii. Orice proces de acest gen face apel la fondul cognitiv anterior, la anumite relații epistemice dezvoltate într-o cultură şi un anumit cadru social-istoric. Sub acest aspect, chiar momentul declanşării experimentului mental al afiirii presupune o recapitulare – fie ea neconştientizată – a coordonatelor existențiale ale persoanei, prin întrebări de genul: cine sunt eu?; unde mă aflu şi când?; ce fac?; cum mă simt (care este starea mea fizică şi psihică)? ş.a.m.d. Însăşi starea aceasta elementară de racordare la realitate apare imposibilă fără asemenea preparative anterioare. Înaintea declanşării procesului afiirii există **un alt** "a şti", reprezentat de cunoaşterea datelor necesare inițierii experimentului, conştiința necesității şi oportunității acestui experiment pentru explicarea contactului mental cu ortoexistența, împreună cu numeroase alte considerente). Nici un experiment nu este posibil **ex nihilo**; experimentul afiirii nu poate porni nici el din nimic.

Fiind o întrepătrundere între **afiire** şi **social**, între **conştiență** şi **conştiință**, omul este introdeschis spre sine prin afiire şi deschis spre societate prin acțiune. În intenția relevării relației dintre fenomenul fizic al afiirii şi simbolul lui psihic, **experimentul filosofic** ar putea trece dincolo de limitele actuale ale gândirii raționale: "În problema existenței, filosofia ar trebui să înceapă cu un **experiment fundamental** (subl. ns.). Instrumentul acestui experiment este ființa noastră, sistemul nostru nervos, creierul în ultimă instanță, el având caracterul unui dispozitiv material…Un experiment filosofic fundamental poate deveni şi un experiment ştiințific fundamental, căci un asemenea experiment trebuie să se plaseze de fapt la frontiera dintre ştiință şi filosofie. Gândirea filosofică poate pleca de la un asemenea experiment" [12].

Prima aserțiune a experimentului filosofic, trimițând pe filieră istorico-filosofică la gânditorii greci antici Parmenide şi Gorgias, sună astfel: "**Pentru cei mai mulți filosofi este**

suficientă o afirmare a existenței pentru ca ea să existe în sine" [13] . Enunțurile "nimicul nu există", respectiv "existența există" subliniază că "**Acest moment al experimentului nostru** (adică al imposibilității construirii unei imagini "totale", profunde, despre nimicul absolut – n. ns.) **nu poate fi trecut cu vederea şi, ca orice rezultat experimental, va fi un punct de sprijin în raționamentele pe care le vom urmări**" [14] .

Se ajunge, însă, la o contradicție între existența în eternitate şi admiterea acestui fapt în conştiința umană: "Spațiul, timpul şi mişcarea le vom recunoaşte ca realități cunoscute primordial de om, prin empirie, iar filosofic, ca forme de existență ale materiei…existența spațio-temporală, ca singura existență, există dintotdeauna" [15] . Pe de altă parte, "…mintea cuprinsă în ființa umană **nu poate cuprinde, concepe fenomenologic-fizic existența dintotdeauna**. Experimentând filosofic nu pot înțelege existența dintotdeauna a existenței. Numai din punct de vedere matematic se poate accepta existența dintotdeauna" [16] . Ar rezulta, atunci, propoziția contradictorie "existența există dintotdeauna şi nu există dintotdeauna", indecidabilă prin proceduri empirice. O interpretare necontradictorie la nivelul supozițiilor ontologice invocă principiile primordiale ale profunzimilor existenței, existența **şi** ortoexistența, deopotrivă: "**În afară de existența spațio-temporală trebuie avută în vedere şi posibilitatea unei metaexistențe sau ortoexistențe** (un "dincolo" de existența spațio-temporală, care să o genereze – n. ns.)…Lumea materială uneori poate fi ortoexistență şi uneori existență şi ortoexistență" [17] . Ortoexistența va trebui, la un moment dat, să fie supusă verificării experimentale, atunci când dispozitive adecvate o vor permite: "Procesele de conservare ale existenței nu mai sunt însă absolute: existența poate dispărea, poate apărea şi deci poate evolua între aceste evenimente de apariție şi dispariție" [18] .

Devine, credem, absolut necesară delimitarea noțiunii de **experiment filosofic** de noțiunea de **experiment ştiințific** (chiar dacă, aşa cum arată M. Drăgănescu, primul se poate transforma, la un moment dat, în cel de-al doilea). Având la bază **un model** sau **o ipoteză teoretică**, experimentul a fost definit ca "procedeu de cercetare în ştiința modernă, care constă în reproducerea artificială sau în modificarea intenționată a unui fenomen natural în scopul observării lui în **condiții** speciale create de cercetător" [19] sau "formă fundamentală de organizare a practicii cognitive, teoretizate…constă în observarea-măsurarea comportamentului (însuşirilor) unui obiect sau proces (natural) plasat în anumite condiții artificiale" [20] . Desigur, acestea sunt definiții valabile pentru experimentul ştiinței structurale.

Cum ar putea fi înțeles conceptul de **experiment filosofic**? El este un anumit gen de experiment mental, asemănător ca structură şi scop cu **experimentul ideal** din ştiință, în calitate de "…metodă de cercetare ştiințifică constând în imaginarea, pe baza unor ipoteze teoretice, a unor situații experimentale posibile doar, din care sunt excluşi factorii perturbatori şi reținuți doar parametrii relevanți, în formă "pură"…un raționament teoretic căruia i se dă forma experimentului" [21] , precum şi cu **experimentul informațional**, "…expresie caracteristică a dezvoltării actuale a cunoaşterii ştiințifice, a întrepătrunderii dialectice dintre experimental şi teoretic, reprezintă nivelul superior – ca elaborare logică, tehnicitate, informație valorificată – al modelelor operaționale de tipul experimentului ideal care l-au precedat. Ca activitate cognitivă el se distinge prin aceea că **posedă conținutul unui raționament şi forma experimentului** (subl. ns.)" [22] . Dar, experimentul filosofic nu se identifică cu experimentul ideal sau experimentul informațional. Noțiunea de **experiment filosofic** pare a indica aici procesul intelectual de prelucrare a unor ipoteze filosofice fundamentale, de genul "existența există, non-existența nu există", "existența are, în mod fundamental, două forme de manifestare: materială şi spirituală", "spiritul emerge din materie" etc. Astfel, creierul uman analizează anumite caracteristici esențiale ale lumii, realității, existenței, le supune postulatelor şi regulilor logico-semantice, le conferă interpretări prin carcasele supoziționale ontologice şi epistemologice, pentru a deduce în final anumite concluzii necesare demersului teoretic-constructiv sau/şi critic.

Pot fi subliniate în acest punct cîteva aspecte semnificative:

Mai întâi, actul filosofării nu are dintru început caracterul unui experiment mental propriu-zis. Cel puțin într-o anumită etapă a evoluției gândirii filosofice, identificabilă în individul cugetător, creatorul de sistem nu "experimentează" soluții pe care să le propună problemelor tratate, nu îşi imaginează concepția proprie în zona lui "ca şi cum". Dimpotrivă, el **impune** pur şi simplu acele soluții şi dezvoltări argumentative care sunt rodul gândirii sale. (În special filosofiile speculative au acest caracter apodictic foarte pronunțat, observabil mai ales la Hegel sau Heidegger). Regândirea existenței ca totalitate în funcție de posibilitatea exprimării ei conceptuale în spiritul uman dobândeşte dimensiunile şi sensul experimentului mental abia atunci când filosofia prinde **conştiință de sine**, devenind **metafilosofie**. Numai atunci când filosoful reuşeşte reflexia ideilor şi argumentelor înspre ele-însele apar condițiile unei **supradeterminări metodologice integratoare** în care urmează a fi dat răspunsul la întrebări de genul: putem accepta sensul conceptului de "conştiință" la gânditorul X?; ce

semnificație are conceptul de "materie" la Y?; este în interiorul reflecțiilor lui Z decelabilă o idee coerentă despre ceea ce se numeşte "viață"? ş.a.m.d.

Edificarea unei concepții filosofice proprii obligă la asemenea demersuri în măsura în care aceasta a dobândit o anumită maturitate conceptuală, constructivă/critică, argumentativă, sistematică etc. Dacă, până la un anumit grad de elaborare a acesteia, rămâne de îndeplinit constrângerea intelectuală interioară prin înlănțuirea conceptelor în judecăți şi raționamente cât mai convingătoare, care **arată** rezultatul, fără prea multe indicații suplimentare, ulterior, atunci când se ajunge în zona metafilosofiei şi metafilosofării, interesează gradul de complexitate şi exersare a conştiinței filosofice, a auto-reflexivității prin "întoarcerea" gândului asupra lui-însuşi. La acest al doilea nivel se tatonează ipoteze metafizice şi se încearcă posibile experimente mentale. Pare mai plauzibil ca experimentul mental să aprțină **metafilosofiei**, nu filosofării "în primă instanță". (Dacă distincția dintre ele, chiar flexibilă, nu este operațională, pot apare confuzii).

În măsura în care filosofia şi metafilosofia sunt "comprimate" în una şi aceeaşi concepție (este şi cazul lucrărilor lui M. Drăgănescu tratând asupra ortofizicii), o atare distincție devine cu atât mai utilă. De altfel, nutrim convingerea că Platon, Kant, Hegel sau Heidegger nu au înțeles ideile pe care le-au formulat şi avansat ca pe nişte "experimente", unde o idee putea fi înlăturată cu uşurință de alta (ceea ce nu contrazice ideea **evoluției**, a **metamorfozei** unui sistem sau a unei concepții în timp). Sistemele filosofice nu sunt "ipoteze" pure şi simple. Elementele teoretico-filosofice avansate de un gânditor sau altul nu sunt ipoteze, ci **certitudini** (chiar dacă de multe ori relative sau provizorii), altfel nu ne-ar mai fi fost propuse. Numai la nivelul metafilosofic o idee sau alta, o teorie sau alta capătă transparența unei **ipoteze** – cazul destul de frecvent al filosofului care discută critic ideile altuia sau altora, cu care nu este de acord; atunci acestea sunt privite ca "ipoteze", cel mai adesea de prisos sau eronate…Atunci când ne confruntăm cu afirmațiile explicite cuprinse în lucrările filosofiei structural-fenomenologice ortofizice (există 2 principii primordiale ale existenței, cu anumite atribute etc.) ne situăm la nivelul **filosofic**; însă, atunci când suntem avertizați explicit că atari aserțiuni reprezintă doar supoziții într-o problemă sau alta (existența unei anumite familii de ortosensuri fenomenologice), ne aflăm deja la nivelul **metafilosofic**.

În al doilea rând, putem fi întru totul de acord cu autorul paradigmei ortofizicii asupra ideii că experimentul filosofic este promotor de raționalitate, în intenția adecvării acesteia la fiecare nouă etapă de gândire la scară istorică (vedem posibilitatea unei paralele remarcabile

cu ideile lui D.D. Roşca despre procesul istorico-filosofic de "lărgire a cadrelor inteligenței" umanității europene, odată cu fiecare figură sau "linie" principală, semnificativă pentru destinul său intelectual). Ca orice activitate rațională, filosofia încearcă să împingă cât mai departe limitele raționalității. **Unde anume se opreşte însă raţiunea?** Este întrebarea şa care fiecare gânditor se străduieşte să ofere un răspuns.

Privit prin prisma raționalității filosofice reflexive, "experimentul filosofic" apare transfigurat ca **experiment metafilosofic,** adică **acel gen de experiment mental posibil datorită unei metodologii integrative aplicate demersului ideatic, care surprinde transparența unor ipoteze tacite sau implicite ale filosofării, într-o manieră analogă ştiinței**. El aparține raționalității meta-reflexive, din momentul în carea aceasta a atins maturitatea indispensabilă investigării premiselor formale ale discursului filosofic.

2.2. **Modelul ILM şi "cele 3 universuri"**

Dacă numărul existenţelor-univers rezultate din cuplajul lumatie-informaterie tinde, probabil, spre infinit, ştiinţa structurală s-a centrat în evoluţia ei istorică pe studiul a 3 mari "universuri": **universul fizic, universul biologic** şi **universul informaţional**. Ele reprezintă tot atâtea zone din care pornesc ideile unei ştiinţe structural-fenomenologice, pentru că în toate acestea persistă enigme, mistere, "pete albe" ale explicaţiei ştiinţifice actuale.

De la un anumit nivel încolo, "universurile" amintite – în aparenţă foarte net delimitabile între ele – nu mai prezintă deosebiri tranşante unele faţă de altele. Aceasta constituie premisa **unităţii fundamentale a existenţei**: "Tratarea unui univers, şi în particular a universului nostru, ca un **univers fizic** constituie…numai o primă aproximaţie. De fapt, noţiunea de **univers fizic** se impune numai din punctul de vedere al modelului ontologic al lumii sub forma unui univers închis. Numai dintr-un asemenea punct de vedere **universul biologic** apare ca a doua aproximaţie (aceea a unui univers introdeschis) iar **universul informaţional** ca a treia aproximaţie şi ultima. Fiecare nouă aproximaţie cuprinde şi termenul precedent, respectiv un univers biologic este un univers fizic cu viaţă, iar un univers informaţional este un univers biologic cu conştiinţă, cultură, artă, literatură, ştiinţă, tehnologie şi societate" [23] .

În opoziţie cu modelul ontologic implicit al ştiinţei structurale actuale (**universul închis**, în sensul "închiderii care se închide"), filosofia inelului existenţei preconizează un model ontologic **absolut deschis** – sublinierea îi aparţine lui M. Drăgănescu – pentru univers. Înţeles ca unitate a multiplicităţii palierelor sale, modelul ILM este unul al deschiderii universului spaţio-temporal, dar, mai ales, al **introdeschiderii** către profunzimi: "Până nu se va produce o schimbare de model ontologic, de la modelul unui univers închis la unul deschis…toate încercările de a găsi legătura dintre fizic, viu şi psihologic, vor rămâne doar în stadiul de tendinţe…În cosmos, imaginat în modul cel mai sintetic prin modelul ILM, nici un palier al lumii materiale nu este mai esenţial decât altul. Totuşi, esenţiale par mai curând **profunzimile** şi **palierul mental-psihologic** (**conştiinţa**). Esenţialitatea se concentrează nu atât în jurul **deschiderii**, cât a **introdeschiderii** universului. Ştiinţa s-a concentrat până acum în jurul **deschiderii**, dezvoltând fizica macroscopică, aprofundând calea deschiderii prin fizica microscopică şi intuind apoi existenţa unor profunzimi. Dar ea se opreşte aici. Ştiinţa nu a conceput până în prezent introdeschiderea şi, evident, nici nu a abordat-o. Trebuie însă să

observăm că **fără deschidere nu poate exista introdeschidere** (subl. ns.), de aceea zona deschiderii nu poate fi socotită neesențială. Esențial, din punctul de vedere al **cunoaşterii**, este întreg inelul lumii materiale. Esențiale, din punctul de vedere al **generării** lumii (universului) şi al **creației** lumii, sunt procesele din jurul introdeschiderii, uneori în profunzimi, alteori în conştiință" [24].

Opțiunea situării ştiinței actuale într-un model ontologic închis de univers impune anumite precizări. Un model ontologic deschis poate caracteriza un univers închis, în timp ce un model ontologic închis poate caracteriza – eventual lacunar, nesatisfăcător -, un univers deschis (implicit, **introdeschis**). De asemenea, precizarea unui anumit **grad de închidere sau deschidere** al modelului respectiv şi distingerea mai clară a acestuia față de **realitatea** modelată. Apare astfel rezonabil a presupune că nici un model ontologic nu este "absolut" închis sau deschis (în sensul de mai sus) față de realitatea modelată, ci prezintă numai diverse **grade** de închidere sau deschidere, după cum succesiunea evolutivă a acestor modele are o tendință de tot mai accentuată **deschidere**. Terminologia aceasta aparține, de fapt, teoriei şi filosofiei sistemelor, pe care M. Drăgănescu o demonstrează fi insuficientă în tentativa explicării lumii şi vieții, a **existenței în integralitate**, ținând seama şi de **introdeschidere**, fenomen care transcende granițele paradigmei sistemice.

Semnificativ este şi faptul că diacronia istorică a cunoaşterii ştiințifice scapă oricărui sistem filosofic constituit, oricărei grile metodologice cu intenția surprinderii şi integrării **în totalitate** a ideilor ştiințifice relevante într-o anumită perioadă de timp. Relația complexă dintre istoria şi filosofia ştiinței, reliefată de disputele dintre variatele concepții şi curente de gândire din secolul XX, este de natură a convinge că nu există vreo concepție filosofică aptă să surprindă **toate** componentele raționalității ştiințifice deductibile din studiul istoriei ştiinței, după cum nu există nici o posibilitate de reuşită prin cantonarea în serialitatea faptelor ştiințifice "pure", în absența unei vizuni teoretice integratoare. Totuşi, modele şi teorii ontologice şi epistemologice au fost formulate în trecut şi continuă să fie emise şi astăzi, diferențiabile prin criterii multiple (de exemplu, fizica clasică utiliza un **model mecanicist**, adecvat realității macroscopice; fizica contemporană a elaborat un **model dialectic complex**, spre adecvarea la specificul realității microscopice).

Modelul ontologic preconizat de filosofia structural-fenomenologică se caracterizează printr-o deosebită **omogenitate**, **simetrie** şi **consistență**: "…este un model cu reacție inversă (feed-back). Acest model arată că lumea se desfăşoară din profunzimi, dar în cele din urmă se

întoarce asupra ei însăşi. Bucla cu feedback cuprinde deschiderea, universul, viul şi introdeschiderea. Mai cuprinde, de fapt, şi ideea şi creația. Modelul ILM degajă un principiu cibernetic extrem de profund. Punctul de plecare al buclei cibernetice nu poate fi decât suportul întregii lumi materiale, în ultimă instanță profunzimile…Punctul de **sosire** în informaterie trebuie să fie receptarea unor structuri sau procese satisfăcând o cerință internă a informateriei. Vom numi "ortosens" un asemenea proces specific în informaterie, denumirea arătând legătura cu **sensul** din palierul mental-psihologic, legătura implicată de modelul ILM. În informaterie, structurile care se produc de la sine au la bază procese de ortosens, care, ca şi sensurile mentale, sunt procese informaționale fenomenologice. Ortosensuri există şi independent de sensuri mentale…Sensurile mentale ale organismelor vii sunt, la rândul lor, ortosensuri în informaterie. În acest mod se închide bucla cibernetică ILM" [25] .

Demers deosebit de dificil, descrierea şi explicarea ortoexistenței necesită un limbaj şi o logică aparte. Aceasta din urmă, denumită de M. Drăgănescu **logica ortoexistenței**, apare ca o consecință a naşterii "din sine" a unei familii de ortosensuri într-o mulțime informațională. În timp ce un univers fizic dat va avea o singură şi definită logică ortoexistențială, în sine pot să apară şi să se dezvolte diferite logici ale ortoexistenței, ştiut fiind că nu orice fluctuație a materiei profunde generează o existență-univers. Unele din ele, dezordonate, se auto-anihilează după un timp, fără consecințe observabile.

Limbajul natural îşi păstrează importanța şi în cazul descrierii profunzimilor existenței. "Limbajul natural, ca şi creierul, este mai aproape de lumea spațio-temporală **macroscopică** şi de **informaterie** decât de **lumea cuantică**. Atunci va fi posibil ca lumea profunzimilor să fie descrisă prin limbaj natural, desigur completat cu noi noțiuni…şi cu noi moduri de exprimare. S-ar putea să fie într-adevăr aşa căci fenomenologicul care nu poate fi descris matematic mai poate fi încă descris prin limbajul natural, până în prezent, este adevărat, mai mult metaforic. Acest punct de vedere reprezintă o speranță de înțelegere mai simplă şi mai frumoasă a lumii" [26] . Procesele fenomenologice nu sunt matematizabile în înțelesul actual al termenului; cu toate acestea, proiectul ontologic al filosofiei structural-fenomenologice prezintă câteva formalizări ale proceselor ortoexistențiale într-o manieră originală, demnă de atenție.

Se poate astfel înțelege mai bine intenția lui M. Drăgănescu, exprimată în felul următor: "…cu o serie de elemente care rezultă din analiza relației dintre fizică şi ortofizică am putea deduce logici posibile ale ortoexistenței, cu alte cuvinte am putea să ne imaginăm o

anumită generare de ortosensuri, care să ducă la o anumită logică a ortoexistenței şi de aici să se obțină legile universului. Abia atunci, când vom putea examina procese dinspre ortofizică spre fizică şi modela, în consecință, universuri, se va putea, prin aproximații succesive, găsi logica ortoexistenței universului nostru…Este însă util, în prealabil, să încercăm să pornim de la fizică către ortofizică pentru a constata cam ce anume universul nostru sugerează ca elemente de logică a ortoexistenței. Apoi să se modeleze ortoexistențe care să aproximeze cât mai bine universul nostru sau alte universuri posibile" [27] .

2.2.1. **Universul fizic**

Marile revoluții științifice ale timpurilor moderne şi epocii contemporane au considerat lumea ca **univers fizic**. Posibila axiomă a acestei ştiințe ar suna aproximativ astfel: **un univers fizic este complet descriptibil matematic**. "Dispunem astăzi de o descriere matematică la nivel macroscopic a lumii fizice înconjurătoare, extrem de eficientă, care ne-a permis să desfăşurăm o primă revoluție industrială...; dispunem, de asemenea, de descrieri matematice ale lumii fizice la nivel microscopic, mecanica cuantică determinând, în ultimă instanță, revoluția ştiințifică şi tehnică contemporană care se transformă într-o a doua revoluție industrială. Cu toate aceste succese, descrierea fizică, de fapt fizico-matematică, actuală, se loveşte de dificultăți atunci când încearcă să privească universul în ansamblul lui, atât în înțelegerea lui biologică şi informațională, cât mai ales în ceea ce priveşte originea şi viitorul universului nostru. La fel de critică devine descrierea universului fizic atunci când ne punem întrebarea **ce se ascunde sub particulele elementare, care este structura lor, ce conțin ele**? Nu este greu de constatat că problemele originii universului fizic şi ale conținutului (structurii) particulelor elementare se contopesc într-una singură şi anume: **ce se găseşte în substratul universului nostru**? (subl. ns.)" [28].

Plecând de la dificultățile cunoscute ale fizicii particulelor elementare, care urmăreşte realizarea fisiunii nuceului atomic cât mai adânc posibil (fără a avea, însă, vreo certitudine că există un nivel "ultim", în sensul "tare" al termenului), filosofia structural-fenomenologică afirmă **ipoteza ortosensurilor** ca o posibilă continuare, completare şi reconsiderare a limitelor descrierii structuraliste, fizico-matematice a lumii.

Infirmarea experimentală a inegalităților lui Bell şi impunerea **principiului nonseparabilității** (potrivit căruia, dacă 2 sisteme fizice s-au aflat la un moment dat în interacțiune, ele continuă să interacționeze şi după separare) implică posibilitatea existenței unor particule care se deplasează cu o viteză superioară vitezei luminii în vid. Asemenea particule au fost denumite "tahioni", nefiind încă descoperite experimental. Unii fizicieni, ca E.C. Sudarshan, au susținut necesitatea elaborării **metarelativității** (prin extinderea teoriei speciale a relativității pentru particule cu masă de repaus imaginară), în scopul explicării existenței tahionilor, astfel încât fără ca teoria clasică a relativității să fie contrazisă. Dacă se va reuşi în tentativa metarelativității, şansele de apropiere a programelor de cercetare în fizică vizând unificarea forțelor fundamentale sunt mari, cu atât mai mult cu cât se consideră că

mecanica cuantică are drept presupoziție subiacentă **nonseparabilitatea**, iar teoria relativității este transpozabilă în edificiul proiectelor de unificare prin admiterea aceluiaşi principiu.

La ora actuală, conceptele-cheie folosite în teoria de unificare a forțelor fundamentale sunt cele de **simetrie** şi **sarcină**. Conceptul de **simetrie** desemnează în fizică situații legate de legile fundamentale, în care se află sisteme materiale. Fizicianul A. Salam rezumă astfel tipurile principale de simetrii microscopice:

- **simetria spațiu-timp**, postulatul simetriilor față de translație şi față de rotație ale spațiului şi timpului;
- **simetriile față de reflexie** ale spațiului şi timpului;
- **simetriile spațiilor interne**, asociate cu proprietăți intrinseci ale materiei (sarcina electrică, hipersarcina şi sarcina unitară);
- **simetriile aproximative**, care combină spațiul-timp cu simetriile interne

Pentru primul tip, un bun exemplu este cel al momentului cinetic. Simetria momentului cinetic față de rotații are drept consecință clasică **conservarea** sa, iar drept consecință cuantică, **cuantificarea** şi **discretizarea**. Simetria față de translație face ca legile fizicii să fie aceleaşi pentru orice loc din univers, ca ştiința să fie posibilă în forma cunoscută astăzi.

Simetria celui de-al doilea tip, față de reflexie, a fost confirmată experimental prin descoperirea pozitronului, conform predicției lui Dirac. De fapt, predicția generaliza simetria față de reflexia spațială a tuturor legilor fizicii (fiecare particulă, atom, moleculă, şi-ar avea anti-particula, anti-atomul, anti-molecula sa corespunzătoare). Implicațiile postulatului simetriei față de reflexie a spațiului şi timpului sunt considerabile: existența unor alte planete, galaxii, universuri, alcătuite din aşa-numita "antimaterie".

Al treilea caz este reprezentat de tipurile de simetrii obținute din schema clasificării particulelor legate prin forțe nucleare: simetria "externă" a spațiului-timp (**spinul Poincaré**) şi 2 simetrii "interne" de rotație (**spinul izotopic** şi **sarcina electrică**). Simetria față de rotație implică cuantificarea şi conservarea sarcinii, dar dimensiunile spațiului "intern" pot fi puse în evidență doar indirect, prin manifestarea lor exterioară – sarcina electrică cuantificată.

Ultimul tip de simetrie este rezultatul descoperirii mai multor microobiecte, sistematizate în multipleți, de simetrii SU (2) – reprezentări de 2 şi SU (3) – reprezentări de 3 (ultima dintre ele a fost denumită "reprezentarea cuarqurilor"). Din 1964 s-a propus o simetrie mai înaltă, SU (6), avându-le pe precedentele ca subgrupuri; ea trebuia să cuprindă ambii

spini şi toţi nucleonii într-un singur multiplet, ceea ce ar însemna anularea distincţiei dintre simetriile interne şi cele externe. Modelul a înregistrat progrese, dar modalitatea contopirii celor 2 spini rămâne încă un mister.

Conceptul de **sarcină** a fost considerat însuşi simbolul fizicii particulelor. Varietăţile sarcinii sunt: **sarcina gravitaţională** (masa), **sarcina electrică**, **sarcina de savoare** (caracterul de dublet al protonilor şi neutronilor, neutrinilor şi electronilor) şi **sarcina de culoare** a cuarqurilor. Acest concept prezintă câteva note esenţiale:

- **sarcina ca "etichetă" a particulelor elementare** (sarcini "externe" legate de spaţiu-timp şi sarcini "interne" – electrică, de savoare şi culoare);
- **sarcina ca măsură a forţei** (forţa de etalonare – proporţională cu produsul sarcinilor purtate de particulele între care se produce interacţiunea; asocierea forţei slabe cu sarcinile de savoare, iar a celei tari cu sarcinile de cunoare);
- **sarcina ca mijloc de unificare a forţelor fundamentale** (dacă toate forţele sunt de etalonare, unificarea se obţine prin simetrizarea sarcinilor care se conservă)

Teoria câmpurilor de etalonare identifică particulele elementare cu reprezentări ale unor operatori de sarcină ce corespund masei gravitaţionale, sarcinii electrice, spinului, savorii, culorii etc. şi consideră forţele fundamentale ca forţe de atracţie şi de respingere între aceleaşi sarcini [29].

După toate aceste căutări rămâne de găsit **entitatea unică**, compusă din diferite sarcini, care se pot transforma una în alta – idealul unificării forţelor fundamentale, imaginat de A. Einstein ca formă geometrică a spaţiului şi timpului (curbura). Aici intervine ipoteza **ortosensului** (**ortosensurilor**), aptă a unifica disparităţile sau neconcordanţele fizicii cuantice cu teoria relativităţii: "…o serie de proprietăţi ale particulelor elementare nu pot fi explicate decât ca ortosensuri în ultimă instanţă…nu se poate din punct de vedere fizic să nu existe o structură internă, dar nici nu se poate, tot din punct de vedere fizic, să desfacem la infinit particule din particule. Singura soluţie este aceea a unei structuri interne de un tip deosebit, în care ortosensurile interne ale unei particule sunt de fapt elemente constitutive ale unei informaţii profunde pe care particula o poartă…Ceea ce se cunoaşte experimental sunt interacţiunile particulelor elementare care se supun unor **legi de conservare** legate de simetriile spaţiului şi timpului şi de simetriile unui **spaţiu intern** pe care fizica a fost obligată să-l introducă pentru a ordona teoretic înseşi particulele şi cadrul de desfăşurare a interacţiunilor…În lumina modelului ILM, un asemenea spaţiu intern sugerează unul din

spațiile topologice create de unul din ortosensurile topologice în raport cu ortosensuri de mişcare cum ar putea fi chiar cele care se reflectă, de exemplu, prin diferitele sarcini pe care mecanica cuantică a fost obligată să le introducă în raport cu realitatea experimentală…**sarcinile, de toate tipurile nu ar fi atunci altceva decât o reflectare a unei categorii de ortosensuri de mişcare**…De fapt, "spațiul intern" din fizică reflectă, după părerea noastră, o gamă de **ortosensuri topologice** care se asociază unor **ortosensuri de mişcare**" [30].

Cum se ajunge la ideea de **ortosens**? Urmărind relația **continuu-discontinuu** în structurarea realității fizice observabile, de la macrosisteme la microsisteme, **continuul general** se divide în obiecte fizice, care reprezintă **discontinuități discontinue**, până la nivelul particulei elementare, care este o **discontinuitate continuă**. Punctul de vedere al filosofiei structural-fenomenologice ortofizice intervine în acest moment, considerând particula elementară ca un cuplaj de materie nestructurată cu informaterie, fluctuată fenomenologic de către familiile de ortosensuri. Realitatea fizică se detaliază pe câteva niveluri fundamentale:

- **continuitatea discontinuă** (cosmosul);
- **discontinuități discontinue** (universul şi toate obiectele "succesive" din univers, până la particula elementară;
- **discontinuități continue** (particula elementară) [31]

Toate aceste categorii, reunite într-o viziune sintetică asupra existenței-univers, sunt posibile datorită efortului cognitiv al inteligenței umane anticipatoare. M. Drăgănescu oferă un tablou mai sugestiv şi convingător despre realitatea fizică privită din unghi filosofic decât teoriile anterioare, integrând de o manieră inedită **observatorul** în această realitate. Datorită acestuia, lumea se prezintă – într-o primă şi ultimă analiză - ca o mulțime de **obiecte fizice**, rezultat al capacității sale unice de a sesiza **şi** continuul **şi** discontinuul, de a continuifica **şi** discontinuifica realitatea fizică prin raportarea la sine, la corpul propriu ca obiect fizic (neuzual, de la un punct încolo).

Clasificarea oferită de autorul ortofizicii pentru ortosensuri se prezintă astfel:

- **ortosensul primordial** "a exista", cu componentele "în sine", "din sine" şi "întru sine";
- **ortosensuri fundamentale secundare** (derivate) **topologice**;
- **ortosensuri fundamentale secundare** (derivate) **de mişcare**; **de diviziune**, **de cuplare-decuplare**, **de interacțiune**, **de integrare în organisme vii**;

- ortosensuri de transmitere a informației;

- ortosensuri de sarcină [32]

Ortosensul primordial nu poate fi găsit decât în informaterie, fiind de ordinul sensului "a fi" sau "a exista" (M. Drăgănescu preferă expresia "a fi" pentru universul fizic, lumea nevie, iar expresia "a exista" pentru lumea viului). El nu este nici conştiinţă, nici conştienţă sau idee, ci un proces fizic elementar, o sensibilitate a materiei profunde indispensabilă înţelegerii existenţei. Acest ortosens primordial se desface dintr-un "în sine", care devine "din sine" şi "întru sine" în ortosensurile derivate, continuându-şi procesualitatea la infinit. Ortosensul "a exista" se află la originea dinamicii lumii materiale în integralitatea ei, ca stare şi tendinţă determinate de structura fenomenologică proprie profunzimilor.

Ortosensul primordial "a exista" conferă atât caracterul **nestructurat**, cât şi cel **structurat** al informateriei: primul, prin însăşi starea de sensibilitate fenomenologică, al doilea prin cuplajul lumatie-informaterie şi constituirea **ansamblurilor de ortosensuri**. El este atât punct de plecare cât şi punct de întoarcere pentru inelul existenţei.

Ortosensurile topologice derivă direct din ortosensul fundamental "a exista", deoarece unitatea ortoexistenţială este şi o **multiplicitate**, cu atributul **vecinătăţii**. Desfacerea ortosensului fundamental în ortosensuri topologice determină distribuirea acestora în diferite zone ale informateriei, concomitent cu "celulizarea" ei, printr-un proces de fluctuaţie. Celula informaterială este "gazda" unuia sau a mai multor ortosensuri, înrădăcinate în întreaga informaterie.

Ideea ortosensurilor vizează unele dificultăţi şi neclarităţi ale fizicii contemporane, în special din domeniul teoriei particulelor elementare şi cosmologiei. **Ortosensurile de mişcare** stau la baza dinamicii lumii, fiind o posibilă explicaţie pentru structura internă şi "spaţiul intern" al particulelor elementare, dar şi pentru "stările de singularitate", pulsaţiile universului şi procesualitatea lui.

Ortosensurile de mişcare se împart, la rândul lor, în:

a) **Ortosensuri de diviziune** (producere a celulelor informateriale din celule existente, printr-un proces de fluctuaţie), o "desfacere din sine" ca proces extrem de elementar. Variante posibile de ortosensuri de diviziune în cazul unor tipuri diferite de universuri:

- univers entropic – fără ortosens de diviziune sau cu ortosens de diviziune care se autoelimină;

- univers absolut entropic – fără organisme vii;

- univers relativ antientropic – cu organisme vii;

- univers antientropic limitat – cu organisme vii care reuşesc realizarea unor efecte antientropice ortotehnologice;

- univers antientropic – cu organisme vii care ar reuşi să menţină o anumită refacere antientropică a întregului univers;

- univers cu final antientropic – cu organisme vii, care să dea naştere unui nou univers;

b) **Ortosensuri de cuplare-decuplare** între lumatie şi informaterie; aici viul este o condiţie necesară şi, în anumite condiţii, suficientă pentru perpetuarea existenţei-univers;

c) **Ortosensuri de interacţiune**;

d) **Ortosensuri de integrare în organisme vii** (**ortosensuri biontice**) [33]

Ortosensurile de interacţiune sunt cercetate din perspectiva interacţiunii particulelor elementare, care ar reflecta interacţiuni ale celulelor ortoexistenţiale. M. Drăgănescu consideră că nivelul cuarqurilor este suficient de profund pentru a fi identificate aici ortosensuri de sarcină. Proprietăţile acestora, cum sunt **sarcina electrică**, **numărul barionic**, **stranietatea**, **farmecul** şi **culoarea**, sunt expresii sau reflectări ale unor ortosensuri, "…fără a încerca, în acest stadiu al unui asemenea model, de a da o explicaţie ştiinţifică riguroasă, ci numai una filosofic plauzibilă".

Cercetarea particulelor elementare şi a universului prezintă numeroase conexiuni cu gândirea filosofică, privitor îndeosebi la aspecte mai puţin elucidate ale cosmologiei contemporane. O primă mare problemă este cea de ordin **conceptual**: ce se înţelege prin conceptele de **univers**, **cosmologie** ş.a.?

Noţiunea de **univers** – centrală cosmologiei zilelor noastre – este una dintre cele mai controversate, datorită multiplelor conotaţii care acoperă domeniile diferitelor creaţii spirituale umane (ştiinţă, filosofie, artă, religie). Încercând să-i descopere ambiguităţile, Bachelard denunţa ideea de univers ca având un rol inhibitiv pentru gândire, fiind antiteza ideii de obiect şi semnificând o pierdere de structură. Ideea de univers ar fi numai o **transcendenţă** de substituire a "vidului" experienţial, contrazicând funcţia activă a gândirii.

Pentru discuţia de faţă, conceptul de **univers** poate fi determinat printr-o dublă specificare: **noţiune de referinţă a ştiinţei**, în ipostaza acesteia de **cosmologie a zilelor noastre**. Accepţiuni multiple se acordă **cosmologiei**, în calitate de disciplină teoretică: ştiinţa structurii la scară mare a universului (nebuloasele extragalactice, interacţiunea forţelor cosmice, curbura dinamică a spaţiu-timpului universal etc.); "marea ştiinţă" care intenţionează

asamblarea totalității cunoştinţelor umane într-o **imagine a lumii**, integrarea cunoaşterii fragmentare oferite de ştiinţele contemporane; istoria tentativelor umane de înţelegere a universului. I. Pârvu optează pentru ideea de **cosmologie** ca disciplina ce studiază obiectele cosmice, constituenţii cosmici primari şi expansiunea universului (originea şi evoluţia stelelor şi galaxiilor, a vieţii şi inteligenţei), într-un cuvânt – **ştiinţa universului ca întreg**. Cosmologiile relativiste actuale îşi numesc ipotezele "modele de univers" şi înţeleg studiul universului fizic prin extinderea teoriilor fizicii (teorii "locale") la domeniul lumii exterioare controlate informaţional-experimental. Ca în oricare ramură a ştiinţelor naturii, construcţiile cosmologiei necesită validarea empirică prin raportarea la datele observaţionale (deplasarea Hubble, formarea galaxiilor, stările de singularitate, radiaţia cosmică de corp negru ş.a.).

Geneza şi istoria universului timpuriu au reprezentat până acum câteva decenii un teritoriu inaccesibil teoreticienilor, din cauza lipsei observaţiilor adecvate şi fundamentelor raţionale suficiente, acumulate mai ales în perioada 1965-1975. S. Weinberg, unul din susţinătorii modelului "big Bang", îi explică autoritatea prin răspunsul adecvat la presiunea datelor experimentale (deplasarea spre roşu a spectrului, radiaţia cosmică de fond de 3 grade Kelvin, abundenţa iniţială a celor mai uşoare elemente ş.a.), arătându-se optimist asupra viitorului cosmologiei asigurat de acest model-standard (unificarea limbajului ştiinţific fundamental, aprecierea activităţii ştiinţifice).

Totuşi, în încercarea extrapolării retrodictive a consecinţelor marii explozii iniţiale, modelul "big Bang" s-a lovit de o serie de dificultăţi. Mai întâi, uniformitatea la scară mare a universului observabil trebuie admisă ca o condiţie iniţială, fără explicaţie (**problema orizontului**). Apoi, ideea echilibrului termic nu poate explica omogenitatea aproape perfectă la scară mică a universului foarte timpuriu (**problema planicităţii**). În fine, acest model nu dă seama de valoarea raportului dintre densitatea energiei universului şi densitatea critică (**problema netezimii**). Alte neclarităţi ale scenariului "big Bang" sunt legate de starea universului în prima sutime de secundă ("starea de singularitate"). Aceasta din urmă reprezintă şi limita, frontiera gândirii cosmologice de astăzi în faţa "începutului" şi "sfârşitului" universului fizic. Weinberg arată caracterul deschis, cumva incert al problemei singularităţilor – densitatea şi temperatura foarte mari, ideea unui "zero absolut" al timpului (asemănător unui "zero absolut" al temperaturii), înaintea căruia cauzalitatea, la modul în care o înţelegem acum, să-şi piardă sensul.

Stările de singularitate pun interpretarea devenirii în timp a universului în fața unei antinomii: **universul este finit – universul este infinit**. Modelul standard arată că viitorul universului depinde de densitatea cosmică: dacă ea este mai mare decât valoarea critică, atunci dilatarea va fi înlocuită la un moment dat de o contracție, iar dacă este mai mică, dilatarea continuă la nesfârşit (în primul caz universul este finit, în cel de-al doilea, infinit).

Colapsul gravitațional al singularităților observate până în prezent a dus la mai multe ipoteze. Misner, Thorne şi Wheeler propun amânarea singularității inițiale într-un trecut infinit, prin formularea legilor fizicii care conduc la singularitate într-un limbaj cuantic, sau reformularea matematică a ecuațiilor lui Einstein şi reinterpretarea lor în termenii unui trecut infinit; astfel apar, însă, noi dificultăți, legate de corelația dintre sensul matematic şi cel fizic al noțiunii de **timp**. N-au lipsit nici ideile extreme: P. Davies a formulat-o pe aceea că singularitățile şi colapsul gravitațional ar fi "sfârşitul materiei", limita existenței. Alți autori afirmă că, dimpotrivă, ne aflăm în fața limitei de aplicabilitate a conceptelor noastre de spațiu şi timp. O perspectivă "neortodoxă" a imaginat G. Ellis: "singularitatea nudă" ca mecanism de "reciclare" a universului, creatoare de ordine şi "vitalitate". Modele de univers alternative modelului standard încearcă depăşirea antinomiilor cosmologice generate de ideea singularității (de exemplu, ideea **cosmologiei deschise** a lui Fr. Dyson – univers deschis, infinit în spațiu şi timp, inexhaustibil).

Este, oare, universul fizic un **perpetuum mobile** care să funcționeze la nesfârşit cu aceeaşi cantitate de materie şi energie? Ideea creşterii entropiei la fiecare ciclu pulsatoriu sugerează că, la un moment dat, gradul de dezordine al universului va fi atât de ridicat încât va deveni imposibilă apariția sistemelor structurate coerent, eventual cu autoorganizare, în măsură să producă observatori inteligenți. Dar, la nivelul actual al cosmologiei, nu se întrevăd soluții categorice pe o asemenea linie. S. Weinberg lasă de înțeles posibilitatea infinității ciclurilor, în pofida creşterii entropiei pe numărul de particule, o dată cu fiecare ciclu. Nu este interzisă nici posibilitatea existenței mai multor universuri, eventual identice cu al nostru, unele aflate în dilatare, în timp ce altele în contracție. Aceasta este o consecință logică a modelului "marii explozii", necontrazisă de vreo lege fizică şi nici de vreun principiu filosofic [34].

În lumina modelului ontologic ortofizic, numeroasele idei, teorii sau ipoteze ale fizicii şi cosmologiei secolului XX şi-ar găsi justificarea; de pildă, energia particulelor virtuale din reacțiile nucleare şi viteza luminii în vid. Prima s-ar putea datora energiei nedefinite (eventual

infinite) a **lumatiei**, cu care aceste particule – de pildă fotonii – fac schimb. A doua s-ar explica prin cuantele de spațiu şi timp (10^{-16} cm., respectiv 10^{-26} s.) care evoluează în acest "tact" ortoexistențial, limitând viteza într-un univers. Chiar idealul unificării tuturor forțelor din natură ar putea depinde de identificarea purtătorului transmiterii forței (un acelaşi **ortosens de transmisie**).

M. Drăgănescu avansează o tentativă de conexare a spațiului de bază al teoriilor cuantice cu spațiul informaterial, examinându-se atent alte entități aflate la nivel intermediar, cuantic-ortoexistențial. Fiind adimensională, informateria ar putea fi aproximată printr-un spațiu hilbertian nemetric (cu **n** coordonate), cu un **continuum specific**. Fiecare punct al său este infinit de extins şi se desface ulterior cuplajului lumatie-informaterie într-un univers. Ortosensurile topologice **generează** spațiul uzual şi alte tipuri de spațiu: "…nu este posibil ca elementele unei mulțimi informateriale să se înscrie într-un singur spațiu topologic, din care să facă parte şi rudimentul spațiului uzual, ci **spațiile topologice se nasc din informaterie o dată cu naşterea mulțimilor informateriale**. O dată cu naşterea unei mulțimi informateriale, datorită **ortosensurilor topologice**, elementele mulțimii se organizează în mai multe spații topologice…pe o aceeaşi mulțime, datorită conținutului ontologic ortofizic al elementelor ei, putem defini mai multe spații topologice. Spațiul se naşte o dată cu mulțimea, dar mulțimea apare ca fiind ceva "mai" primordială. Mai întâi apare mulțimea cu elemente purtătoare de ortosensuri şi apoi acestea se organizează în spații topologice, inclusiv în cel care duce la spațiul uzual dintr-un univers" [35] .

Modelarea spațio-temporală ortofizică a existenței afirmă "continuitatea unei matrici profunde" a acesteia, care face posibilă apoi continuitatea generală a universului şi mediului nostru înconjurător. Primordiale universului şi spațio-temporalității macroscopice sunt **cronosul** şi **cosmosul**. Universul apare ca fiind prima discontinuitate a cosmosului (cosmosul fiind **continuitatea discontinuă** prin excelență), ca **Unul multiplu** din care rezultă apoi toate obiectele fizice ale realității, până la particula elementară, cu proprietăți speciale. Pe plan temporal, primordial este **cronosul**, asemănător ortosensului "a exista": "Cronosul este o proprietate a informateriei care nu este un timp, ci un tact, un ceas informaterial în acele "zone" ale informateriei din care se desfăşoară un univers. Acest ceas, fără durată, este exterior universului, dar devine cu durată şi deci devine timp (număr şi durată) prin cuante de timp în univers. Numai din momentul apariției unui univers numărarea cronosului cosmic prin

cuante de timp începe să aibă un sens. Iar sensul timpului nu poate fi oferit decât de organismele vii, în special de mintea şi conştiința umană şi socială" [36].

Conceperea realității fizice de către ortofizică este convingătoare, nu numai datorită introducerii ideii **realității profunde** care o face posibilă, dar şi printr-un câştig pe planul argumentării filosofice: probleme ştiințifice încă tratate disparat pot fi reunite prin "punți" teoretico-metodologice originale. Bunăoară, spațiul "liber", identificabil la nivelul particulelor elementare, este format din toate cuantele de spțiu din univers, cuanta de spațiu fiind "…o celulă ortoexistențială constituită din informaterie cuplată cu lumatie, ceea ce ar fi, văzută din univers, un strat de lumatie sub care se găseşte un strat de informaterie. Cuanta de spațiu are o dimensiune în univers, dar în interiorul ei nu mai putem vorbi de spațiu sau de dimensiune…Cuanta de spațiu are în sine un conținut energetic, lumateic, care nu se manifestă în univers decât printr-o fluctuație care nu poate fi sesizată macroscopic. Celelalte particule elementare sunt cuante cu ortosensuri care antrenează lumatia (energia lumateică) în **masă** (ca mărime de stare a particulei), concentrând-o, se poate spune, vizibil macroscopic…" [37].

Asistăm în acest mod la configurarea unei noi paradigme în filosofia fizicii, cu deschidere spre fenomenele vieții şi conştiinței, culturii şi civilizației, aflate toate sub semnul **informației profunde**. Fiind **imanentă** existenței, aceasta produce fenomene de mare complexitate, însoțind "straturile" ontice ale realității până la nivelul celor mai subtile idei ale creierului uman. Ca un corolar, gândirea se apleacă asupra manifestărilor informaționale, pentru a regăsi, în final, informația profundă chiar în sinea sa.

2.2.2. **Universul biologic**

Investigarea ştiinţifică şi filosofică a universului biologic este, fără îndoială, mult mai dificilă decât aceea a universului fizic. Principala cauză o constituie spinoasa problemă a **originii vieţii şi conştiinţei umane**, care a primit până în prezent o diversitate deconcertantă de soluţii. Cu toate acestea, analogiile biologicului cu domeniul realităţii fizice şi explicaţiile pornind de la el, reprezintă o permanentă tentaţie.

Afirmaţiile unor reputaţi specialişti în domeniu circumscriu limitele cunoaşterii actuale în cercetarea fenomenelor vieţii, perspectivele filosofice cele mai probabile şi mai fecunde deschise reflecţiei teoretice şi speranţele pentru transformarea viitoare a îndoielilor în certitudini. N. Botnariuc scria că "delimitarea şi definirea riguroasă a sistemelor biologice faţă de sistemele lipsite de viaţă este dificilă, neexistând până în prezent o definiţie strictă, riguroasă a sistemelor biologice" [38] . Din punct de vedere filosofic, V. Săhleanu atrăgea atenţia asupra faptului că biologicul are o **relevanţă ontologică particulară**: în materia vie se exprimă mai limpede decât în materia nevie unele **caracteristici universale ontologice** [39] . Iar C. Wittenberger exprimă astfel sentimentul tulburător pe care îl încearcă acela ce cercetează viaţa în complexitatea ei inefabilă: "De ce ridică biologia modernă atâtea probleme de mare generalitate, încât a întrecut sub acest aspect celelalte ştiinţe ale naturii? După părerea unui mare biolog contemporan, prima cauză este aceea că "viul" constituie cea mai complexă structură materială cunoscută; o altă cauză este aceea că evoluţia biologică a dus la apariţia omului, astfel că studiul ei se continuă direct cu acela al societăţii umane, problemele ei întrepătrunzându-se cu acelea ale umanităţii şi umanismului…În ce măsură tendinţele şi legile descoperite sunt valabile pentru fenomenele de dezvoltare a sistemelor materiale în general? Iată o primă problemă filosofică pusă de evoluţie…Viaţa continuă să rămână una dintre realităţile cele mai tulburătoare. Cel puţin două sunt atributele care fac din viaţă ceva coplesitor pentru orice observator gânditor: **complexitatea** şi **adecvarea** (subl.ns.)" [40] .

Tentativa descrierii şi explicării universului biologic întreprinsă de filosofia structural-fenomenologică se originează tocmai în aceste mari probleme deschise ale apariţiei şi dezvoltării materiei vii; două dintre ele sunt esenţiale: "…orice celulă provine numai dintr-o altă celulă. Acest postulat lasă deschisă problema apariţiei primei celule vii pe care nici biologia moleculară nu a elucidat-o. Aceasta este de fapt **prima problemă deschisă** a teoriei celulare, aceea a **originii** celulei şi în general a materiei vii. Vom constata că există şi o a

doua problemă deschisă…teoria evoluției nu rezolvă totuşi **prima problemă fundamentală a biologiei**, şi anume: **de la ce organizare a materiei în sus, începe viața?**…**A doua mare problemă fundamentală în biologie este aceea cum se trece de la celulă la organisme multicelulare şi mai ales cum asemenea organisme multicelulare, evident omul, ajung la forme de conştiință, la tehnologie, artă, cultură etc. Nu poate fi studiată şi înțeleasă celula şi chiar eventuale unități de viață precelulare sau subcelulare fără a avea în vedere în permanență şi acest aspect**…Celula (sau şi alte agregate moleculare) trebuie să conțină un principiu care să permită şi să explice comportarea mentală a omului, fără însă ca mintea să se reducă la acest principiu…Iată a doua mare problemă deschisă a biologiei" [41] .

Fiindcă, din punct de vedere ştiințific, **substanța vie** este cel mai puțin bine definită, se face distincție între aceasta şi **substanța biologică**, ultima putând să fie sau să nu fie vie (de exemplu, enzima sau ionul). Dar, cu toate că biologia moleculară nu a reuşit să explice natura viului, ea îndreptățeşte câteva principii fundamentale, aplicate de filosofia structural-fenomenologică în cercetarea celulei ca **organism abstract**: **principiul insuficienței cunoaşterii structurale a materiei vii, principiul autoconsistenței materiei, principiul existenței unei materii profunde, universalitatea ontologică a proceselor informaționale, acțiunea informateriei şi lumatiei în materia profundă** şi **principiul introdeschiderii organismelor vii spre profunzimi** [42] .

M. Drăgănescu caută răspunsuri posibile la întrebările pe care şi le pune ştiința structurală (în cazul de față, biologia teoretică structurală sau BTS) în analiza unității celulei, a formelor acesteia. Pe de o parte, funcțiile celulare nu se desfăşoară în secvențe liniare, ci în **bucle cibernetice** sau **cicluri**, pe de altă parte, organismul are caracter de **corp unitar**, de **continuu**, atât în relație cu sine, cât şi cu corpurile care-l înconjoară. Primul gen de unitate este comun materiei vii şi celei nevii (de pildă, roboții industriali cu inteligență artificială), în timp ce al doilea poartă spre specificul viului, al profunzimilor organismului şi creierului uman.

Unitatea funcțională a viului se traduce prin faptul că "…de la o anumită complexitate în sus, structurile supra-supra moleculare vii **se comportă între ele ca nişte corpuri**. De aceea trebuie să admitem că organismul viu posedă ca proprietate generală şi o **a doua formă de unitate** care conferă organismului caracterul de corp unitar, ca şi cum ar fi continuu, şi care tratează drept corpuri continue tot ceea ce îl înconjoară…Problema care se pune este într-adevăr aceasta: cine conferă caracter de corp unitar, continuu şi continuificator în raport cu

exteriorul unei celule, unui organism viu?" [43] . Este probabil că răspunsul căutat nu-l va putea furniza BTS; el e conceptibil în cadrul tipului de de BTS influențată de teoriile şi ideile vieții artificiale, dar nici aici pe deplin. Chiar dacă obiectivele sale majore sunt înțelegerea naturii şi esenței vieții, elaborarea teoriilor generale despre viață şi distingerea netă a viului de non-viu, BTS nu reuşeşte să ofere explicații convingătoare asupra unor caracteristici ale viului ca **mentalul, formele de conştiință** şi **activitatea spirituală** specifice omului. Relația continuu-discontinuu, "gestaltul", relația simbol-materie, emergența semanticului în cadrul vieții, rămân, de asemenea, fenomene neexplicate satisfăcător [44] .

Aşadar, şi pentru domeniul biologiei se pune problema delimitării ontologice şi epistemologice între **structural** şi **fenomenologic**. Autorul ortofizicii atrage atenția asupra tentației posibile a explicării tuturor necunoscutelor din biologie (sau oricare altă ştiință) prin invocarea factorului fenomenologic - exagerare care trebuie evitată din start. Sub aspectul relației dintre structural şi fenomenologic, pot fi identificate 2 opțiuni importante:

a)Afirmarea ideii că, în cele din urmă, cunoaşterea structurală completă este posibilă şi că **totul se va explica pe cale structurală**, nemaifiind loc pentru factorul fenomenologic. Această concepție merge pe linia extrapolării cunoaşterii actuale şi a generalizării ei la scară universală, fiind încurajată de un "model ontologic închis al universului";

b)Afirmarea ideii că, după epuizarea posibilităților cunoaşterii structurale, se va trece la cunoaşterea **proceselor fenomenologice** ale materiei vii, procese care se manifestă încă de la un anumit nivel molecular. Ideea inserării fenomenologicului se bazează pe un "model ontologic deschis al universului" (un model **în inel** cosmos-univers) şi este susținută de comportamentul organismelor vii până la manifestările proceselor mentale şi psihice ale omului, precum şi de diferența dintre inteligența artificială şi inteligența naturală. În această opțiune, din ştiința structural-fenomenologică ar face parte şi biologia teoretică structural-fenomenologică (BTSF)

Analizând aceste opțiuni în contrapunerea lor, M. Drăgănescu apreciază că factorul decisiv al transformării uneia dintre ele într-o structură paradigmatică ar putea să apară la **nivel cuantic**: "**Ambele atitudini sunt**, la ora actuală, **filosofice**. Numai ştiința va putea stabili care dintre ele se va confirma. Prima concepție filosofică se bazează numai pe impresia că ştiința a rezolvat structural problema materiei nevii, urmând ca în acelaşi mod să se rezolve şi problema materiei vii. În fond, şi problema materiei nevii, conform celei de a doua concepții, se reduce în ultimă instanță la o problemă structural-fenomenologică. De ce ar fi

atunci mai structurală, mai moleculară şi mai chimică materia vie decât cea nevie? În ambele cazuri trebuie să se ajungă la fenomenologic, la ortoexistență şi ortofizică, numai că în cazul materiei vii trebuie să se ajungă ceva mai devreme decât în cazul materiei nevii, adică începând de la nivelul structural al materiei care se comportă structural-fenomenologic datorită unei cuante de introdeschidere" [45] . Ar fi, deci, necesară elaborarea unei noi filosofii a naturii la nivelul cunoaşterii contemporane, care să țină seama **în acelaşi timp** de matematică, fizică, biologie şi noua ştiință a informației. Teoria structurală a evoluției va fi atunci completată de o teorie structural-fenomenologică în măsură să explice inventivitatea organizării viului şi, desigur, tendința de supraviețuire şi înmulțire puternic manifestă la animalele superioare şi la om.

Din punct de vedere **metodologic**, delimitarea dintre structural şi fenomenologic constituie nu numai "cheia" explicării şi înțelegerii fenomenelor vieții în modelul ILM, dar şi esența justificării acestuia. Ca principiu, fenomenologicul nu reprezintă un panaceu care ar putea da soluția oricărei necunoscute a ştiinței structurale actuale, ci o **ipoteză filosofică** ce urmează a se adeveri în funcție de fiecare context problematic concret. Cât de departe poate fi "împins" structuralul şi de unde anume începe fenomenologicul? – iată un aspect crucial al ortofizicii şi modelului inelului existenței. M. Drăgănescu subliniază necesitatea amplificării eforturilor de explicare structurală până la limita fenomenologicului, oriunde va fi el găsit: "**Nu vrem să negăm cu nimic cuceririle biologiei moleculare, din contră, considerăm că trebuie să se avanseze atât de mult în această direcție încât frontierele fenomenologice ale viului să apară cu o şi mai mare claritate. Tot ceea ce poate fi explicat structural trebuie explicat structural şi nu trebuie să se recurgă cu uşurință la o explicare fenomenologică care aparent ar simplifica lucrurile, dar de fapt ar împiedica progresul ştiinței**…fenomenologicul generat tinde să se transforme în structură, încât de cele mai multe ori fenomenologicul va rămâne ascuns. Dacă din punct de vedere filosofic fenomenologicul devine aproape o evidență, va fi, în schimb, sarcina ştiinței să-l descopere cu claritate prin metode proprii domeniului pe care îl denumim ortofizică" [46] .

Coordonatele de explorat vizează **substanța** (nivelul de organizare de la care pornind înainte materia devine vie şi ingredienții materiali primordiali respectivi) şi **informația** ("pragul" înainte de care, spre exemplu, un robot cu inteligență artificială ar putea fi considerat viu). Implicatul necesar aici este **criteriul vieții** (ce anume poate fi considerat

viață?, de la ce nivel încolo? etc.), care ar trebui să satisfacă ambele coordonate amintite. El e formulat prin intermediul câtorva principii fundamentale:

A)Viața, respectiv materia vie, se produce numai din aceiaşi ingredienți materiali ca şi materia nevie;

B)Viața este un proces informațional desfăşurat pe substratul unei organizări complexe de substanțe, implicând cel puțin informații fenomenologice de sens şi informații sintactice, funcționând în legătură, determinând la anumite forme ale viului procese de semnificație care codifică structural, sintactic, desfăşurări fenomenologice de sens;

C)Viața se manifestă în structuri fizice deschise şi introdeschideri – structuri introdeschise (corolar A&B) [47].

Celula vie dispune de **unitate**, **plasticitate** şi **structură informațională dinamică**, relativ independentă de acizii nucleici. Informația **sintactică** (informația genetică din ADN) devine **semantică** o dată cu procesele creierului; are loc declanşarea **sensului fenomenologic** prin **introdeschidere** în informaterie. Informația devine operațională în momentul în care sistemul devine introdeschis. Se pare, însă, că viul nu începe la nivelul celulei (altminteri, o adevărată "uzină" biologică), ci chiar mai elementar, o dată cu anumite molecule de ADN şi ARN ori chiar bacterii sau viruşi (pentru comparație, B. Stugren se referă la **nivelul molecular**, **nivelul supramolecular** şi **nivelul celular** al vieții). La nivelul ei cel mai rudimentar, viața ar putea începe cu o moleculă "introdeschisă", cu reproducere.

Soluția indicată de ortofizică pentru explicarea manifestărilor viului la nivel infracelular rezidă în conceptul de **ortobiont**. Ortobiontul este o **"cuantă-lacună"** (sau **anticuantă**) în univers – se comportă atât ca o particulă elementară cât şi într-un mod propriu, nereductibil la realitatea fizică structurală -, care poate intra în interacțiune cu structurile particulelor elementare standard, rezultând calitatea entității vii. Perspectivele ei de existență se situează atât la nivel **molecular-cuantic** cât şi la nivel **informaterial**.

Ar trebui, consideră M. Drăgănescu, să se manifeste atunci **forța biologică**, în calitate de gen particular de forță fizică, respectiv procese fenomenologice de ortosens. Dacă efectul cuantei-lacună în domeniul cuantic spațio-temporal este prea slab pentru măsurători sau experimente directe, ar exista şanse pentru a fi pusă în evidență experimental în mod indirect. "O **entitate vie** se formează atunci când un ortobiont se ataşează unei structuri de particule elementare, probabil de o formă de la care într-adevăr putem spune că a început viața…Ortobiontul posedă ortosensul fundamental primar în întregimea lui, datorită

necuplării lui la lumatie…Întrucât organismul viu se manifestă în spațiul uzual tridimensional, iar viul ar trebui să înceapă într-o "moleculă" vie şi încă de o formă tridimensională complicată, ortobiontul trebuie să posede ortosensul spațial uzual exact ca o cuantă de spațiu sau ca orice particulă elementară. Numai astfel se poate aşeza în spațiul uzual şi poate să acționeze ca **introdeschidere** pentru organismul viu din spațiu. Dar el poate conține şi alte ortosensuri spațiale care să-i confere prezența şi în alte spații ortoexistențiale, subiacente spațiului uzual…Menținerea ortosensurilor topologice ale ortobiontului în condițiile în care ştim că el nu este cuplat la lumatie în mod direct poate fi pusă pe seama unui ortosens care conferă exact această proprietate. Aceasta trebuie să fie o proprietate a unui ortosens biontic, un ortosens specific ortobiontului" [48].

Viul constituie acea zonă privilegiată din existență în care se realizează cuplajul dintre spațio-temporalitatea macroscopică şi informateria din ortoexistență; e segmentul de legătură între marile domenii ale existenței. Din momentul apariției conştiinței şi inteligenței viul începe să intuiască şi să conştientizeze treptat locul şi rolul său în lume, de la primele reprezentări naïve la modelele ştiințifice şi filosofice. În ultimă analiză, procesele fenomenologice de sens oferă posibilitatea cunoaşterii şi înțelegerii lumii în care trăim, fiind sursa ulrimă a informației.

Asemănător ştiinței structurale, filosofia structural-fenomenologică relaționează fizica şi biologia în cercetarea viului. Investigarea **biologicului** prin analogie cu **fizicul** a dus ştiința structurală la întrebarea acută: există, oare, un element "ultim" al vieții în natură? – corelativ unei alte întrebări importante: există o particulă elementară ("ultimă") în univers? Numai că, spre deosebire de paradigma structurală, care procedează în final printr-un gen de reducționism al biologicului la fizic, ortofizica subliniază că "…**biologicul este un fizic mai puțin obişnuit**, ancorat în două straturi ontice…un fizic în care procesele informaționale se manifestă direct, din plin. Biologicul este fizicul informațional introdeschis în informaterie. Biologicul este fizicul viu" [49]. Ajungem astfel la reducționism "în sensul bun al cuvântului", care antrenează fizica şi biologia la sursele primordiale ale materiei. Este amendată ideea posibilității pătrunderii pe cale structurală la nesfârşit în profunzimile existenței (cu şanse îndoielnice, discutabile).

Un aspect foarte important al universului biologic privit din perspectiva structural-fenomenologică este acela al posibilității **testării** ipotezei ortoexistenței, apreciată de M. Drăgănescu ca realizabilă cu deosebire (şi, probabil, în exclusivitate) în domeniul materiei vii.

Se discută posibilitatea existenței ortobiontului şi influența lui asupra structurii vii în relație cu proteinele şi acizii nucleici, structura şi fenomenologia moleculei vii. Fenomenul vieții la nivelul proteinelor s-ar putea explica prin fenomenul excepțional de **plasticitate fenomenologică**, adăugată **plastivității structurale**. "**Ipoteza filosofică** poate deveni **principiu** dacă ea are o rațiune în raport cu cunoaşterea actuală, dar şi cu unificarea cunoaşterii, oferind o bază pentru explicarea unei multitudini de procese la frontierele cunoaşterii contemporane. Ipoteza ortoexistenței, a lumatiei şi informateriei, cu toate că oferă posibilitatea explicării unei serii de procese fizice, biologice şi mentale, trebuie să fie supusă în cele din urmă **experimentului**. Şi trebuie să existe un **experiment hotărâtor** care să valideze din punct de vedere ştiințific noua ipoteză (subl.ns.). Credem că un asemenea experiment se poate realiza tocmai în domeniul biologiei, al materiei vii, deoarece aceasta din urmă are un acces direct în materia profundă. Iar cheia acestui experiment ar putea fi punerea în evidență a cuantei-lacună, adică a cuantei-anticuantă sau ortobiontului…" [50].

Fără îndoială, aşa cum constată autorul ortofizicii, sunt încă necesare "repere de control" şi ipoteze de ordin mai particular, pentru a înmulți posibilitățile derivării logice şi, cu deosebire, ale testării empirice. Însă, considerăm că, rămânând în sfera ipotezelor filosofice, metafizice, nu se întrevăd şanse concrete în acest sens. Numai preluarea de către o ştiință particulară a ipotezei metafizice şi, corespunzător, forjarea unei/unor ipoteze ştiințifice referitoare la domeniul investigat, ar putea deschide în mod real calea spre testarea acesteia. Din acest motiv, considerăm că ar fi deosebit de utilă o analiză specială întreprinsă de gânditorul român, dedicată relației dintre **ipoteza filosofică/metafizică** şi cea **ştiințifică** – pe un plan mai extins şi sistematic -, cu rezultatul reliefării clare a specificului şi importanței celei dintâi pentru deschiderile înnoitoare îndrăznețe în sfera cunoaşterii ştiințifice.

Teoria ortobiontului aduce cu sine câteva presupoziții legate de originea vieții:

I. Viața începe la nivel subcelular, cu anumite forme de molecule complexe sau structuri moleculare vii;

II. Viața începe atunci când fenomenelor structurale ale materiei li se ataşează procese fenomenologice neformale, începând cu ortosensul unității entității structurale devenită vie;

III. Dacă viața este un cuplaj între spațiu-timp şi informaterie, realizat de ortobiont, atunci acesta ar interveni pe 2 planuri:

- în calitate de **cuantă** ar putea interveni în forțele care constituie molecula vie, în mod permanent, rămânând deschisă problema dacă aceste forțe sunt decelabile sau nu, în comparație cu forțele electromagnetice de legătură între atomii şi moleculele structurii;
- în calitate de **informaterie**, printr-un ortosens biologic de influență, să inducă noi proprietăți, mai curând temporare sau tranzitorii în particulele elementare, astfel încât să fie puse în funcțiune noi forțe care să catalizeze noi configurații, procese, structuri [51]

Respingând succesiv, în urma unor analize ştiințifice competente şi aprofundate, nucleotida şi elicea dublă întreagă ADN şi ARN în calitate de candidați pentru **sediul minim** al unui ortobiont. M. Drăgănescu se opreşte asupra configurației tridimensionale cu proprietăți de simetrie: un **fragment** de elice dublă ADN sau ARN (eventual 2 sau 4 nucleotide). "Fără a înlătura totuşi efectul "fizic" al ortobiontului, chiar dacă numai cu greutate ar putea fi pus în evidență, **mult mai important** este **efectul fenomenologic**, faptul că el conferă structurii la care este ataşat o unitate de sensibilitate fenomenologică; reacția ataşării ortobiontului la o structură trebuie să fie apariția **unui ortosens al unității** acelei structuri, care reprezintă, de fapt, **sensul unității** unei structuri vii. Acest sens nu este conştient, deoarece pentru conştiință sunt necesare şi structuri ale **semnificației** pe care numai dinamica unor procese foarte evoluate sau un sistem nervos le-ar putea oferi, ceea ce nu este cazul la o structură moleculară minimă vie" [52] .

Pentru formarea unei structuri minime cu ortobiont se propun 2 variante:

A)Structura minimă se constituie, în prealabil, datorită configurării ei prin interacțiunile electronice (forțe electromagnetice) şi numai ca urmare a configurației ei spațiale captează un ortobiont. În acest caz, influența ortobiontului asupra structurii va fi foarte slabă şi deci şansele unei puneri **directe** în evidență a ortobiontului pe cale experimentală sunt foarte mici.

B)Structura minimă se constituie cu însăşi participarea ortobiontului şi în acest caz influența lui asupra structurii ar trebui să fie mai uşor decelabilă. Cum însă, până în prezent, nu există nici o evidență experimentală în această direcție, se presupune că varianta A este mult mai plauzibilă.

Modelarea unei structuri minime cu ortobiont se arată dificilă, dar important este, aşa cum se precizează în paradigma ortofizicii, ca o anumită structură moleculară spațială să poată fi un fel de "cutie cuantică" (echivalentul "gropii de potențial") care să capteze şi să rețină un ortobiont. Apare probabil ca, în ultimă instanță, însuşi codul genetic să fie rezultatul jocurilor fenomenologice. Ortosensurile au putut influența direct formarea codului genetic

prin cuprinderea întregului material biologic implicat în funcţionarea entităţii vii, graţie proceselor metabolice şi a interacţiunii acizi nucleici – proteine. Rezultatul este **o creaţie de speţa II** (infra-conştientă), respectiv **o creaţie de speţa I** (cu conştiinţă şi semnificaţie), o dată cu cuplajul **activ**, **conştient**, între euristica fenomenologică şi euristica structural-formală. **Structura primară** vie devine, prin spaţiul subiacent ortoexistenţial, o **structură secundară** vie, datorită introdeschiderii organismului viu către informaterie prin cuplajul ortobiontic. Ortobionţii tuturor celulelor unui organism viu se cuplează prin interacţiunea acestora, până la introdeschiderea unică a întregului organism. Acest fenomen se petrece fără ca organismul să fie conştient de procesele ortoexistenţiale ale fiecărei celule.

Studierea informaţiei genetice şi a informaţiei fenomenologice este utilă pentru crearea unor forme de viaţă artificială în laboratoare, prin utilizarea unor structuri care captează ortobionţi. Diferenţa dintre **natural** şi **artificial** constă, în ultimă analiză, tot în diferenţa dintre **structural** şi **fenomenologic**, mai precis în caracterul informaţiei fenomenologice de sursă a informaţiei structurale (cu semnificaţie). "Noţiunea de informaţie nu poate fi susţinută decât dacă mergem la sursa ei fenomenologică…**Frontiera de sus** a cunoaşterii contemporane, legată de fenomenologia proceselor mental-psihologice ale omului, şi **frontiera de jos**, legată de celulă şi mai ales de structura moleculară vie, nu pot fi independente şi depăşirea lor s-ar putea face în direcţia sugerată de ortofizică. Frontiera de sus ne trimite înapoi la frontiera de jos, contopind cele două frontiere într-una singură, aceea a cunoaşterii actuale" [53] .

Unul din principalele argumente ale oricărei teoretizări filosofice noi (inclusiv ortofizica), "dincolo" de datele oferite de teoria sistemelor, cuprinde necesitatea depăşirii modelului **om=automat**. Concepţia sistemică în biologie se justifică între **limita inferioară** (apariţia unităţii elementare de materie vie) şi **limita superioară** (conştiinţa individuală şi socială). Astfel, informateria apare ca principiu metafizic de unificare şi integrare bio-psihică a omului (trecerea de la **discret** la **continuu**). Ipoteza unui "hazard" fenomenologic (evident, diferit de mutaţiile structurale care deosebesc organismele vii unele de altele), cauzator de variaţii structurale, confirmată experimental, s-ar adeveri o concepţie originală şi valoroasă despre originea şi evoluţia vieţii. Un asemenea hazard "atenuat", diferit de hazardul "forte" al biologiei structurale (à la Monod – viaţa ca miracol inexplicabil) ar putea fi o cale fecundă de cercetare viitoare a fenomenelor lumii vii.

Putem acum rezuma, condensat, principalele expresii formale utilizate de ortofizică pentru exprimarea în linii fundamentale a complexității organismelor vii ca **obiecte fizico-informaționale**:

- **organismul** = **corpul fizic** (trup+informaterie) + **procesele mentale asociate** + **mintea**,

corpul viu fiind, structural-fenomenologic, fromat din trup (corpul fizic-structural) şi informaterie; de asemenea, în general, organismul este un corp cu **procese mentale**;

- corpul = corpul fizic = trup + informaterie = **corp fizic structural** + **corp fenomenologic** în unitatea lor intimă, sau corpul (viu) = corpul fizic (trup + informaterie) + mintea unității corpului,

corpul viu fiind **o unitate informațională a unei discontinuități discontinue** sau **Unitatea informațională a unei structuri fizice**;

- **mintea** (mintea totală) = **mintea corpului** + **mintea propriu-zisă** (mintea creierului şi sistemului nervos),

mintea fiind compusă dintr-o parte referitoare la corp şi alta, referitoare la comportarea informațională a corpului;

- mintea corpului = **mintea unității corpului** + **mintea dinamicii interne şi externe a corpului**;

- mintea unității corpului = sensul fenomenologic al unității corpului (unic) + sensuri suplimentare reflectând aspecte ale unității corpului

Cel mai înalt produs al lumii vii, omul, este **un organism cu spirit, cu caracter social şi existențial, un obiect viu fizico-informațional cu mare disponibilitate informațională** [54] .

2.2.3. **Universul informațional**

Universul informațional are cel mai înalt grad de generalitate, el completează şi caracterizează celelalte universuri. Mai exact, ortofizica vorbeşte despre ceea ce s-ar putea numi **grade de informaționalizare** a existenței sau existențelor-univers: **universul fizic** devine **univers informațional** numai prin intermediul inteligenței umane individuale şi colective. Altminteri, acesta rămâne doar cu atributele fizic-materialului. Universul biologic are un grad sporit de informaționalizare față de cel fizic, pentru că în el apar organismele vii şi procesul deschiderii lor în informaterie. "Ea (informația – n.n.) este produsă inițial în informaterie, în mod natural, ca proces fizic; aceasta este informația fenomenologică care se manifestă prin ortosensuri, care determină şi o structurare a celulelor informateriale în multiple organizări topologice, precum şi o dinamică (mişcare) la nivel ortoexistențial" [55] .

Pentru explicarea trecerii de la universul fizic la universul biologic, ştiința contemporană a formulat **principiul antropic**, care oferă câteva idei relative la relația dintre "geneza" şi legile de evoluție ale universului, şi posibilitatea apariției vieții şi conştiinței (a observatorilor inteligenți). Interesul față de universurile care permit apariția inteligenței primeşte un valoros criteriu de selecție dintre ipotezele pur formale. Astfel, inteligența umană poate şi trebuie să fie explicată **şi** pe cale cosmologică.

Au fost exprimate 2 variante ale principiului:

- una "slabă" (R.H. Dicke) – existența unor observatori în acest univers implică proprietăți ale sale care să le permită apariția;
- alta "tare" (B. Carter) – legile şi structura specială a universului trebuie să fie astfel făcute încât, în mod inevitabil, la un moment al evoluției lui, să producă un observator

Fără îndoială, amănuntele acestei "treceri" rămân încă de stabilit.

Pe baza clasificării ortosensurilor, filosofia structural-fenomenologică nuanțează foarte mult tipologia universurilor posibile, în funcție de existența şi gradele de acțiune ale ortosensurilor de diviziune. Reiese cu claritate faptul că apariția observatorilor inteligenți într-un univers este începutul unui proces complex, cu finalitate antientropică pentru universul respectiv. În fazele sale mai evoluate, procesul amintit se desfăşoară cu eficacitate maximă, inteligența observatorilor fiind în măsură să acționeze dispozitive tehnologice cu efect în materia profundă a universului, prevenind sau, cel puțin, întârziind finalul entropic al acestuia.

Deocamdată, civilizaţia noastră tehnologică se află considerabil distanţată de un atare obiectiv, dar viitorul ei îndreptăţeşte aşteptări tot mai îndrăznețe.

Intervenţiile inteligenţei umane în existenţa şi materia profundă prin dispozitive ortotehnologice ar fi posibile datorită **factorului informaţional**, care devine predominant în asemenea situaţii. Însă, "Universul fizic, oricare ar fi originea lui, nu acţionează inteligent, adaptativ, nu învaţă, nu are deci atributele calitative ale inteligenţei. Cu toate implicaţiile profunde ale informaţiei, **universul fizic nu este un univers informaţional** (subl. ns.). El nu produce şi nu utilizează informaţie nouă. Numai când omul şi societatea interpretează informaţional universul, acesta devine informaţional…Universul devine cu adevărat informaţional atunci când apare sistemul nervos, organ specializat pentru prelucrări informaţionale şi mai ales atunci când organismele vii devin cu adevărat **creative**, adică în mod conştient pot controla euristica formală şi euristica fenomenologică, într-o îmbinare internă, rapidă, pentru a obţine noul pe care să-l introducă în natură sub forma tehnologiei şi informaţiei culturale. **Universul devine informaţional atunci când creează informaţie**. Evident, acest lucru presupune şi prelucrarea şi utilizarea informaţiei create, exercitând puterea informaţiei asupra tuturor formelor de manifestare ale materiei. Această posibilitate o au în primul rând omul şi societatea. Universul informaţional conţine şi psihicul omului, şi psihicul mai recent al inteligenţei artificiale" [56] .

Deoarece psihicul uman conţine un procesor mental structural-fenomenologic, omul îmbină **euristica structurală** şi **euristica fenomenologică** în realizarea unor creaţii veritabile, reuşind să depăşească multiplele constrângeri ale structural-formalului. În lumea materială nevie şi neinteligentă nu întâlnim **creaţii veritabile** (de speţa 1, cum le numeşte M. Drăgănescu), ci numai mimări ale acestora prin creaţii de speţa 2 (**euristica fenomenologică**) şi speţa 3 (**euristica formală**). "Activitatea mentală, psihologică, este în cea mai mare măsură **informaţională**. Informaţia a căpătat însă şi o viaţă proprie în sistemele tehnice pe care omul le-a creat…Omul a ştiut nu numai să muncească şi să comunice cu semenii săi, dar şi să scoată **informaţie** din structurile sale mentale şi s-o utilizeze ca pe o unealtă de tip nou într-o serie de dispozitive şi sisteme tehnice, dând naturii inerte o anumită însufleţire, apropiind-o de modul său de funcţionare…Întreaga informaţie n-o putem judeca decât în raport cu creierul nostru. Informaţia macroscopică nu are sens decât la nivelul nostru psihologic, dar dacă nivelul nostru psihologic este legat prin câmpul mental de o realitate fizică mai profundă, atunci **informaţia în această realitate** trebuie să aibă, din punctul nostru de vedere, un

caracter macroscopic...Faptul că materia generează inteligență este evident. De asemenea, faptul că inteligența poate acționa în substanța materială este la fel de evident. Singurul lucru care lipseşte este de a admite că inteligența creată de materie poate crea la rândul ei în materie, inclusiv în profunzimile materiei în zona în care se fixează legile naturii" [57] .

Analizând informația sub aspectele ei sintactice, semantice şi pragmatice, luând în considerare înțelesul, semnificația de context şi semnificația de referință (prin reinterpretarea teoriei sintetice a semnificației a lui M. Bunge), M. Drăgănescu schițează o posibilă **teorie generală a informației**, bazată pe noțiunile de **ortosens, sens, semnificație, informație sintactică, structurală şi fenomenologică, informație de bază a universului fizic** ş.a., ajungând la concluzia că este posibilă o tratare unitară a informației în tot inelul existenței [58] .

Problema fundamentală pe care o ridică teoretizarea conceptului de informație în viziunea filosofiei structural-fenomenologice ortofizice este aceea a **conținutului** acestui concept, a **clasei sale de referință**. Cum anume ar trebui înțeleasă informația la nivel molecular, submolecular, subatomic ş.a.m.d.?

În literatura de specialitate s-au formulat mai multe puncte de vedere asupra informației, dintre care se detaşează:

1) teoretizarea conceptului de informație pornind de la cibernetică şi semiotică (ideea sau teoria **actualizării informației potențiale** în procesul comunicării;

2) teoretizarea extinderii abordării conceptului de informație prin considerarea informației nereceptate şi neactualizate, care pur şi simplu **ființează.**

Conform primului punct de vedere se disting următoarele ipostaze ale informației:

- **informația ca opusă nedeterminării**: teoriile matematice afirmă că informația, în general, este elementul calitativ al reducerii sau eliminării nedeterminării;
- **informația ca notă calitativă a comunicării neredundante**: pentru că redundanța este uneori necesară iar alteori nu, trebuie specificat pentru fiecare caz în parte **principiul surplusului de informație**;
- **informația ca factor antientropic**: informația este **negentropie potențială** şi devine **negentropie eficientă** numai prin ghidarea acțiunilor unui sistem; de aici se deduce un important principiu metodologic - **principiul finalității antientropice a manipulării informației** (acesta se referă la **informația structurală**, într-un sens **relativ**, dar ortofizica arată că el ar putea fi extins asupra **informației fenomenologice**, în sens **absolut**);

- **informaţia ca nonenergie**: se consideră cea mai bună sau fructuoasă cale de definire şi caracterizare a conceptului şi fenomenului informaţiei, prin raportarea la substanţă şi/sau energie

O definiţie caracteristică acestei perspective este următoarea: "Informaţia este acea entitate existenţială care, pe fondul unor procese de metareflectare, se naşte în contextele situaţiei semiotice, se instituie în câmpul semnelor şi/sau semnalelor şi devine conţinut şi esenţă a oricărei comunicări" [59].

Al doilea gen de abordări şi consideraţii asupra conceptului şi fenomenului informaţiei încearcă surprinderea determinaţiilor esenţiale ale informaţiei ca **univers autonom**, cu **fiinţare în sine**. Acest punct de vedere incriminează limitările teoriei informaţiei la aspectul **cantitativ** (aşa cum procedează, de exemplu, teoriile ciberneticii şi teoriile comunicării), subliniindu-se vastul potenţial încă nedescoperit sau insuficient pus în valoare al aspectului **calitativ** al acesteia. Aici se includ **teoriile non-matematizate ale informaţiei**, cu precădere ipotezele, teoriile şi construcţiile filosofico-metafizice asupra informaţiei (cum este şi cazul teoriilor structural-fenomenologice).

Filosofia structural-fenomenologică ortofizică ia în considerare teoriile contemporane ale informaţiei prelucrată matematic, dar păstrează presupoziţia unui univers informaţional **în sine**, care nu poate fi înţeles pe deplin pe cale matematică (sau, în general, formalizabilă). Într-o viziune mai largă asupra realităţii, informaţionalul devine o modalitate de integrare multidisciplinară. Rolul informaţiei ca factor integrator al abordării multidisciplinare în ştiinţa contemporană este circumscris prin invocarea următoarelor domenii:

I. Filosofia informaţiei;
II. Ştiinţa informaţiei;
III. Tehnologia informaţiei;
IV. Industria informaţiei;
V. Economia informaţiei;
VI. Relaţia cultură-informaţie;
VII. Societatea informaţională (incluzând problemele inteligenţei sociale şi ale democraţiei informaţiei);
VIII. Crearea (generarea) de informaţie [60]

Se propun, de asemenea, mai multe trepte ale abordării multidisciplinare:

A) O abordare multidisciplinară sistemică, formală, care poate lua şi o formă matematică;

B) O abordare multidisciplinară formal-neformală, în care alături de abordarea A se ține cont şi de factori cu caracter neformal, cum sunt ideologicul şi politicul, care au o anumtă putere integratoare. Pe această treaptă nu se ține cont de factorii neformali care nu au caracter integrator. În general, factorii neformali cu caracter social au un anumit rol integrator;

C) O abordare multidisciplinară arhemică deplină care ține cont de întreaga realitatea formal-neformală, adică de posibilitățile creatoare ale omului şi societății. Cu alte cuvinte, ea ține cont nu numai de cunoaşterea actuală, ci şi de viitor. Aceasta ar fi o adevărată abordare arhitecturală, chiar dacă în fiecare moment ea nu va putea fi realizată decât parțial [61]

Observăm că punctul A este deja realizat prin teoria sistemelor (în care intră şi teoria informației cantitative, matematizabile (altfel spus, "informația shannoniană"). Punctul B ridică însă problema înțelegerii non-formalului pentru factorii polico-ideologici. Ne aflăm în fața unei afirmații prea tranşante, credem, în sensul că aceşti factori au caracter "non-formal" (idee care ar trebui reluată şi dezvoltată). Este adevărat că puterea lor integratoare e indiscutabilă, fiind demonstrată prea bine în secolul XX de regimurile totalitare. Dar aceasta, oare, nu tocmai pentru că acestea au funcționat prin excelență la nivel structural-sistemic (sau **formal**)? Pragmatismul oricărei politici şi ideologii nu are în vedere atât **proiecții speculative**, cât **direcționări practice** pentru îndeplinirea unor scopuri şi realizarea unor interese. În ce priveşte punctul C, el ține de viitorul îndepărtat al omenirii. Atributele creatoare ale omului şi societății nu pot fi negate, dar orizontul creativității depline depăşeşte cu mult posibilitățile cunoaşterii actuale.

În profunzimile existenței, manifestările informaționale primordiale sunt de tip fenomenologic, ortosensic. Ierarhia ontologic-informațională în existențele-univers ar fi următoarea:

- procesorul informatic neinteligent, care operează cu o **informație sintactică** (ordonată după reguli sintactice);
- procesorul informatic inteligent artificial, operând atât cu o **informație sintactică**, cât şi cu una **semantică de semnificație**;
- procesorul mental, ce utilizează **informație sintactică, informație semantică de semnificație** şi **sens;**

Fenomenul informaţional se supune în existenţele-univers unor complicări progresive, pri cumularea atributelor sintactice, semantice, de semnificaţie şi sens, până la gradul maxim de complexitate din creierul uman, unde reuneşte structuralul şi fenomenologicul.

Aceste aspecte fundamentale ale relaţiei minţii cu existenţa, mediate informaţional, s-ar exprima în anumite teorii şi sisteme cognitive de vârf, mai ales în unele părţi încă insuficient cercetate sau elucidate ale acestora. Paradoxurile logico-matematice (cum ar fi, de exemplu, mulţimea tuturor mulţimilor sau MTM), experimentele mentale propuse de M. Drăgănescu (experimentul existenţei şi non-existenţei sau ENE) sau cunoscuta problemă a mecanicii cuantice, a corpusculului şi undei (CU), asemenea problemei **arhemului** la scară individuală şi socială, arată necesitatea regândirii aspectelor ontologice ale matematicii, în contextul unor noi modele filosofice şi ontologice. Reluând ideile fundamentale ale marilor curente din filosofia logicii şi matematicii secolului XX (logicismul, formalismul şi intuiţionismul) şi prelungind sugestiile lor, M. Drăgănescu afirmă că aceste paradoxuri – până în prezent nerezolvate satisfăcător de către gândirea umană – trimit la o realitate mai profundă, inteligibilă într-o **logică dinamică a desfăşurării**, care implică deopotrivă ritmul, timpul şi energia universului. "Logica dinamică ne duce deci, pe o coordonată nouă, timp sau ritm, către un terţ pe care nu-l putem exclude. Întrucât în acest terţ intervine timpul sau ritmul, amestecul ontologicului este evident. Expresia MTM devine într-adevăr destul de concret ontologică. **Nu poate funcţiona decât într-o realitate cu ritm sau timp**…Un obiect logic ca STS (suma tuturor sumelor, concept alcătuit prin analogie cu MTM, mulţimea tuturor mulţimilor – n. ns.) implică nu numai timpul, ci şi energia.El ar tinde să consume toată energia universului şi încă ceva pe deasupra dacă universul nu ar avea o energie infinită. Existenţa lui STS ne duce deci la implicaţii ontologice şi mai puternice decât timpul, implicând şi energia universului…Matematica şi mintea nu se pot desprinde de ontologic. Ambele sunt organic legate de realitatea materială profundă şi de realitatea spaţio-temporală din universul nostru, deci de întreaga realitate materială. Iar atunci când intenţionează să privească formalul în sine, se creează o **ontologie formală**, mai exact o **ontologie informatică** (subl. ns.), care poate acţiona în substanţă, în materie, adică întotdeauna ancorată şi ea în ontologia propriu-zisă" [62].

Paradoxurile sunt irezolubile la nivelul **finitului** şi **logicii statice**, ele presupun considerarea laturii **ontologice**, **procesuale**, a devenirii universale. Paradoxul rămâne ca atare numai pe planul strict al **formalului**, **tehnicului**, **finitului**, el reflectă o limită a sistemului

nostru de gândire într-un anumit cadru ontologic. Or, informateria reuneşte **staticul** şi **dinamicul**, din ea se nasc **mulțimile** care devin universuri sau conferă sensuri pe plan mental. Ideea realității profunde permite sesizarea îmbinării formalului cu neformalul şi, implicit, dispariția paradoxului: "Paradoxul este semnalul unei realități mai profunde, reflectând necesitatea schimbării cadrului nostru de gândire. Într-un fel, paradoxul face parte din sistemul corespunzător cadrului ontologic restrâns, dar este totodată şi o **deschidere** a acestui sistem…logica formală, logica matematică şi, în general, matematica nu se pot închide în sine, ele au o deschidere către o realitate ontologică mai profundă. Orice efort formal de închidere este sortit eşecului, **reflectare a faptului că nimic formal nu poate funcționa fără un suport** şi acest lucru trebuie să se manifeste prin ceea ce numim deschiderea teoriei formale" [63] .

Inserarea unor asemenea entități teoretice ca MTM sau STS în realitatea spațio-temporală dinamică a unei existențe-univers presupune un procesor impersonal universal cu atribute inteligente, care să declanşeze şi să întrețină executarea efectivă a "programului" informațional înscris în ele. În realitate, nu **obiectul logic** STS sau MTM, pe planul **logic-formal** tind să consume întreaga energie a universului, ci un atare procesor inteligent care ar primi comanda efectuării unei sume (infinite) de operații cerute, în condițiile dispunerii discreționare de întreaga energie universală. Dacă realitatea universului este concepută ca **proces computațional** (idee întâlnită în scrierile filosofice ale lui M. Drăgănescu), atunci procesorul inteligent ar trebui să fie însăşi **informateria**, prin cuprinderea simultană a infinitului acestui univers. "Programul" informațional înscris în informaterie ar implica realizarea **infinitului actual** într-o formă insesizabilă cunoaşterii actuale, dar conceptibilă pe plan speculativ. "Monitorizarea" simultană a spațiu-timpului uzual, pentru care paradoxurile logico-matematice sunt fără ieşire, şi a "rudimentelor" de spațiu şi timp ale ortoexistenței, ce deschid spre o alfă infinitate, **fără contradicție**, ar fi atributul suprem al inteligenței şi conştiinței umane - ideal al viitorului.

Îmbinarea **formalului** cu **neformalul (intuitivul)** în mintea şi activitatea umană – în particular, în interiorul procesului computațional – relevă limitele concepției sistemice. Omul şi societatea nu reprezintă entități exclusiv **formale, sistemice**, ci, mai ales, **arheme** (structuri introdeschise cu fenomene de conştiință). Informația este legată de manifestări ale materiei şi energiei, suportă, indiscutabil, asemenea determinări. Determinismul explică **producerea de informație, sensuri şi semnificație**, autoamplificarea lumii de semne şi conținuturi ale

acestora. Rolul informației ca factor organizator, antientropic, nu poate fi înțeles fără apelul la cauzalitate, condiționare şi ordine legică. Universul informațional comportă un gen specific de cauzalitate: relațiile cauzale de tip informațional nu se supun legii conservării şi transformării substanței şi energiei; informația poate să dispară sau să crească [64] . Dar, dincolo de acestea, omul şi societatea sunt sursa **creativității** în lume şi univers, puntea de legătură dintre **formal** şi **informal**, dintre **structural** şi **fenomenologic**. Concepția structural-sistemică nu mai integrează satisfăcător **creația** şi **intuiția**: "Intuiția este, din punctul nostru de vedere, nu numai **mental-psihologică**, ci şi **ontologică** (subl. ns.)…Dacă ar fi posibilă o tratare complet formală a matematicii, de la fundamente până la ultimele ei consecințe, atunci matematica ar putea fi lăsată pe seama inteligenței artificiale. Este adevărat că foarte multe aspecte intuitive pot fi tratate formal, dar acest lucru nu este valabil până ajungem la fundamentele matematicii. Aici formalul nu se poate închide şi nu rămâne decât a apela la intuiția care se dovedeşte efectiv complementară formalului. În dezvoltarea unui anumit domeniu al matematicii, intuiția poate înlocui formalul iar formalului i se poate găsi o intuiție. Ele se pot înlocui reciproc dar, şi mai bine, merg de fapt împreună. Există o complementaritate formal-intuitiv, evidentă în fundamentarea matematicii…De multe ori, intuitivul parcă scurtcircuitează aride demonstrații formale iar demonstrația formală, necesară pentru rigurozitate, parcă trebuie să respecte intuitivul. Dacă nu-l respectă, intuiția nu a fost clară, trebuie să fie corectată, este necesar un acord între intuitiv şi formal. Foarte multe relații sunt sesizabile intuitiv şi apoi demonstrate riguros formal. Intuiția apare inevitabil în funcționarea minții umane, chiar atunci când urmăreşte demonstrații matematice formalizate. De aceea, a lucra **numai** formal înseamnă a introduce omul într-o **maşină** mentală, a-l informatiza" [65] .

Relația formal-intuitiv este specifică procesului elaborării constructelor teoretice. Ea nu se întâlneşte numai în domeniul raționamentului matematic şi al gândirii matematice, ci şi în alte domenii ale ştiinței şi culturii spirituale umane. De pildă, "naturalismul" cunoaşterii în paradigma clasică a ştiinței era fundamentat pe **intuitiv**, corespunzător percepției fenomenelor fizice la scară macroscopică. Comunicarea în limbajul natural era considerată suficientă pentru descrierea, explicația şi înțelegerea evenimentelor şi proceselor lumii naturale. Formalismul matematic al fizicii clasice constituia expresia abstractă a acestui intuitiv, manifestând sub unghiul viziunii filosofice un nemărginit optimism față de posibilitatea cunoaşterii realității. Însă, noua paradigmă, neclasică (cuantic-relativistă), semnifică pătrunderea într-o lume distinctă de cea a perceptibilității, a concretului senzorial. Noul

formalism matematic pe care ea îl întrebuințează trimite vechiul formalism clasic pe treapta **intuitivității**. Formalismul mecanicii cuantice este mai abstract decât formalismul mecanicii clasice, reprezintă – în sens **metodologic** – o treaptă superioară de abstracție. Se manifestă aici **dialectica formal-intuitiv**, cunoscută în teoria sistemelor logice. Putem astfel presupune că în viitor evoluția teoriilor fizicii va ajunge la un nivel mai înalt de formalizare, față de care teoriile cuantice actuale se vor situa pe treapta intuitivului. Oricum însă, este probabil că în toate momentele diacroniei istorice a cunoaşterii ştiințifice şi pe toate treptele ascensiunii de la intuitiv la formal, limbajul natural îşi va păstra o importanță particulară, ca reper necesar al comunicării intersubiective a rezultatelor cercetării, al constituirii inteligibilității ştiințifice.

Principiul metateoretic al **complementarității** se păstrează şi într-o viitoare ştiință structural-fenomenologică, prin **relația complementară dintre structural şi fenomenologic**. El permite accesul la noi zone ale creativității umane. Filosofia structural-fenomenologică ortofizică afirmă că deschiderea informațională în profunzimi, pe o bază dirijată, va face posibilă crearea de către om a unor organisme vii naturale sau/şi artificiale, astfel:

I) crearea unui organism de tipul celor existente, fără conştiință, pasiv în raport cu informateria din ortoexistență, în sensul că deşi foloseşte informateria pentru propria lui funcționare, organismul nu poate să fixeze o "structură" în informaterie, astfel încât prin cuplarea cu lumatia să determine constituirea unor realități spațio-temporale;

II) crearea unui organism cu o formă de conştiință, dar tot pasiv în raport cu informateria, în sensul de mai sus;

III) crearea unui dispozitiv **activ** în raport cu informateria din ortoexistență prin care să se poată fixa structuri şi deci să se poată produce un efect în univers sau să se creeze un microunivers atunci când procesul nu ar fi "acordat" pe universul din care organismul provine (acesta fiind cazul unui **ortotron**) [66]

Spre deosebire de **plasticitatea informațională**, caracteristică oricărei structuri vii (proprietatea de adaptare, modificare, autoorganizare din punct de vedere informațional, pe cale strict structurală), omul are **disponibilitate informațională** (proprietatea plasticității informaționale, dar şi a **disponibilității fenomenologice**), desfăşurată pe o **matrice biologică genetic înnăscută**, rezultat al îmbinării influențelor vieții în realitatea spațio-temporală şi în materia profundă. Un obiect cu disponibilitate informațională structural-fenomenologică se numeşte **psihon mental**; toate organismele care conțin psihoni mentali sunt creative [67] . În

acest sens, procesul de apariție a societății umane, a culturii şi civilizației ar avea la bază disponibilitatea informațională de excepție a omului.

Ortofizica încearcă explicarea universului informațional prin ipoteza unui **determinism social de natură informațională**. M. Drăgănescu arată că socializarea şi umanizarea omului nu se pot produce pe deplin decât într-un context social care determină ființei umane anumite structuri informaționale. Apar astfel posibilități suplimentare de investigare a socialului sub aspect informațional şi de mai bună înțelegere a componentelor civilizației socio-umane, în interacțiunea lor.

2.3. **Ortofizica şi ontologia contemporană. Consideraţii generale**

Prin modelul ontologic ortofizic, filosofia structural-fenomenologică se înscrie în perimetrul larg şi eterogen al ontologiei contemporane. Apare, firesc, întrebarea: cum poate fi situată această ontologie şi filosofie de "harta" căutărilor din zilele noastre în zona Fiinţei şi/sau Devenirii, existenţei, "totalităţii etc.? La tentativa formulării unui răspuns se ivesc cel puţin 2 circumstanţe de dificultate:

1) Filosofia structural-fenomenologică (implicit ortofizica, în calitate de disciplină filosofică în devenire) este o construcţie aflată pe parcursul edificării. În lucrările fundamentale publicate până în prezent, M. Drăgănescu insistă asupra domeniului ontologiei şi filosofiei naturii, al existenţei materiale, în timp ce ontologia socială, realitatea spirituală, filosofia culturii şi creaţiei se află într-un stadiu incipient, de proiect, al elaborării teoretice. Ele urmează să se constituie în acea "teorie structural-fenomenologică a spiritului", anunţată în volumul **Eseuri**. Evident, autorul nu şi-a spus încă ultimul cuvânt, deci filosofia structural-fenomenologică nu poate fi socotită "încheiată" (în sensul bun al cuvântului).

2) Timpul în care trăim (anii de la cumpăna mileniilor II şi III) este unul când ontologia însăşi se află "…în căutarea unei noi legitimări, a unei justificări de un gen nou a pretenţiilor ei de cunoaştere şi valorizare a întregului câmp al fiinţării…întrebarea cu privire la constituţia sau arhitectura existenţei va trebui reluată într-o modalitate nouă, "recontextualizată", pentru ca progresul investigaţiei ontologice să devină din nou posibil" [68] . Dintre necesităţile re-tematizării şi regândirii ontologiei astăzi se detaşează teoriile ştiinţifice de nivel **abstract-structural**. Disciplinele mature teoretic "…solicită regândirea posibilităţii şi valorii ştiinţei, precum şi redefinirea cadrelor sau schemelor conceptuale prin care "decupăm" raţional existenţa" [69] .

Avem de-a face, aşadar, cu o dublă problemă: reperarea identităţii unei anumite construcţii ontologice în interiorul Ontologiei (cu majusculă) care îşi caută, la rândul ei, identitatea. Ea presupune o încercare de reconstituire pe linia întrebării asupra **sensului** abordării istorico-filosofice, dat fiind că "…sarcina edificării sistematice a filosofiei trebuie să prevaleze în raport cu cea a reconstituirii ei. Pentru o conştiinţă care refuză dizolvarea în istorism şi aspiră să-şi articuleze sistematic certitudinile este limpede că abordarea reconstitutivă are sens doar pe cât aduce lămuriri, directe sau indirecte, asupra filosofiei actuale" [70] . Apare relevantă, din acest punct de vedere, aşa-numita "reconstrucţie în intenţie

sistematică", analiza comparativă prin examinarea modului constituirii unor articulaţii fundamentale ale ontologiei contemporane, respectiv ale ontologiei structural-fenomenologice.

Autorul român se raportează, într-o primă instanţă (aparţinând unor circumstanţe binecunoscute), la modele ontologice de nuanţă "materialistă", exprimându-se în favoarea posibilităţii construcţiei unor multiple modele în interiorul acestei orientări [71] , pentru ca apoi să extindă perspectiva asupra "idealismului", în fapt asupra oricărei ontologii, în contextul ideii de **universalitate ontologică a informaţiei** [72] . Rezultă că **Ortofizica** propune liniamentele unui nou model ontologic (de fapt, aduce anumite completări la modelul prezentat în **Profunzimile lumii materiale**), prin faptul că are un "fir conducător" [73] , adică o anumită consistenţă internă şi o continuitate cu celelalte lucrări anterioare şi ulterioare.

Cercetarea lucrărilor filosofice ale lui M. Drăgănescu – în primul rând **Ortofizica**, dar nu numai ea – denotă un caracter insolit, remarcat de comentatori. Acestea nu sunt "tratate de ontologie" în sensul tradiţional al termenului ("ştiinţa despre Fiinţă/Devenire", "teoria despre existenţă în ansamblul ei/totalitate" ş.a.). **Profunzimile lumii materiale** sau **Ortofizica** nu conţin o anumită "doctrină" sau "teorie" în sens clasic; ultima este văzută ca "o **încercare** de filosofie asupra lumii", "una din ipotezele posibile"; o ipoteză despre lume, materie, existenţă, cu rol stimulativ faţă de dialogul ştiinţific şi filosofic, posibil deschizătoare de drumuri pentru ştiinţă. Poate că nu este suficient pentru Ontologia cu majusculă, dar prezintă elemente necesare închegării unei ontologii (cu o licenţă terminologică heideggeriană, am spune că "spaţiul ontologic este curăţat"). În consens cu intenţiile explicite ale autorului, vorbim de un "model ontologic ortofizic" sau despre o "ontologie structural-fenomenologică" nu ca despre ceva "constituit" (în sensul "tare" al termenului), ci despre o elaborare aflată "pe cale", căreia, dacă nu i se poate ataşa incontestabil şi necondiţionat titlul de "ontologie", nici nu i se poate nega meritul strângerii şi asamblării "cărămizilor" din care se va putea edifica una (sau se vor construi mai multe).

Dacă se începe analiza comparativă cu problema posibilităţii raţionale a ontologiei, a modalităţilor contemporane de legitimare a discursului ontologic, constatăm că atât marii ontologi şi metafizicieni ai secolului XX (ca Heidegger, Whitehead, Noica, Bunge ş.a.), cât şi M. Drăgănescu, pleacă de la realizările de excepţie ale ştiinţei contemporane, de la modul în care acestea influenţează recontextualizarea şi re-tematizarea capitolelor ontologiei (chiar dacă uneori o asemenea premisă nu este explicitată) [74] . I. Pârvu le numeşte "teorii

structurale", fundamentale pentru o anumită disciplină; ele conţin un **nucleu generativ**, "…fiind prezente la fiecare palier sau etaj al teoretizării cu un rol productiv şi regulativ, de construcţie şi întemeiere a întregului complex epistemic; ele oferă **patternurile generale** ale teoretizării, **modelul intern** de evoluţie, de elaborare conceptuală subiacent tuturor constructelor, lagilor şi ipotezelor, modelelor sau reprezentărilor, unificând intern întreaga constelaţie teoretică (subl. ns.)…teoria structurală defineşte acel principiu intern de construcţie (**Bauplan**) al întregului complex conceptual-teoretic" [75].

Faţă de ontologiile celebre ale secolului XX, diferenţa abordării structural-fenomenologice, care o particularizează pe întreaga sa întindere, este opţiunea în orizontul cunoaşterii. Dacă ele construiesc în consens cu ştiinţa **existentă**, faţă de aria unei lumi **cunoscute** (într-o anumită măsură, evident), filosofia structural-fenomenologică plonjează în necunoscut, acolo unde ştiinţa actuală cea mai elaborată ezită încă să se pronunţe. Fără a nega în vreun fel meritele acestei ştiinţe (ba, încă, subliniindu-le), filosofia şi ontologia structura-fenomenologică îşi propune mai mult: deschiderea, prin ipoteze metafizice, a unor noi posibile căi de urmat de către ştiinţa viitorului. M. Drăgănescu afirmă explicit că filosofia şi ontologia pe care o edifică "recunoaşte şi se bazează pe ştiinţa contemporană", ce nu este nici un moment negată ca importanţă sau valoare [76]. După cum foarte bine observa C. Noica, "…de la început trebuie acceptat termenul de "ortofizică" nu drept altă fizică, ci drept una "la nivel mai adânc decât cel cuantic" (de fapt, ar fi vorba de o disciplină filosofică preocupată de posibilitatea unei viitoare ştiinţe noi, structural-fenomenologice, care să investigheze realitatea la nivelul sub- sau infra-cuantic – n.n.), ca şi termenul de "informaterie" pentru un ingredient originar al lucrurilor care, în profunzime, structurează o materie amorfă, numită de autor "lumatie", şi duce în acelaşi timp la "ortosens" în existenţa originară" [77].

Se ajunge astfel la o altă întrebare legată de desfăşurarea demersului ontologic, în intenţia reconstrucţiei sistematice: de la ce nivel de profunzime al existenţei poate fi el declanşat, încât să ofere un model satisfăcător, un răspuns "constructiv" la problema posibilităţii raţionale a ontologiei? Prin analogie cu intenţia operei lui Riemann, s-a propus o tentativă "…de a "construi" obiectul cercetării, de a defini conceptul "existenţei ca totalitate" pornind de la un "nivel fundamental" al fiinţării (în sens **metodologic** – n.n.)…adică "suficient de profund" pentru a ne releva însăşi "logica întregului", modul corelării şi generării reciproce a nivelurilor realului, structurile generatoare independente de nivel. Trecem astfel constructiv de la experienţe locale, de la un orizont determinat al realului la

totalitate” [78] . Autorul ei (I. Pârvu) încearcă identificarea acestui nivel “suficient de profund” în nucleul structural-generativ al marilor teorii din ştiinţa actuală – opţiune, fără îndoială, justificată, dar care nu poate emite pretenţii de exclusivitate. Şi aici funcţionează “axioma alegerii”, care lasă oricărui autor libertatea de a situa nivelul respectiv în sânul existenţei acolo unde crede de cuviinţă. “Ortofizica” propusă de M. Drăgănescu coboară la un palier mai profund, denumit **ortoexistenţă** (important de subliniat, în accepţiunea originară ea nu este **transcendentă**, ci **imanentă** existenţei propriu-zise, este o parte a acesteia, ceea ce contrazice epitetele de genul “lume fantomatică” sau “lume a tenebrelor”, lansată de cineva în tentativa depăşirii unui “diletantism” imaginar [79]). De la acest nivel de profunzime al onticului s-ar putea explica acele realităţi care “depăşesc cadrul formal al ştiinţei de azi”, cum ar fi, de pildă, mult-discutata **explanatory gap** dintre fenomenele psihice şi cele fizice. Ontologic, fizicul şi psihicul nu pot fi încă cuprinse într-o paradigmă unitară, ele figurând în ştiinţă ca realităţi independente. Nu pare rezonabil, din acest motiv, să se reducă orizontul filosofiei la cunoaşterea ştiinţifică actuală, pentru că aşa ceva este doar “un exerciţiu posibil”, până la un punct fructuos, dar dincolo de el, stagnant. Se riscă uneori uitarea faptului că ştiinţa contemporană îşi are nu numai certitudinile ei, ci şi necunoscutele şi nedumeririle ei, pe care, probabil (cel puţin într-o primă instanţă) numai filosofia le poate lămuri. Apoi, este de notorietate că “…personalităţile creatoare ale fizicii atomice, Niels Bohr şi Werner Heisenberg, numai întrucât au gândit filosofic au putut crea noi moduri de a ne interoga asupra naturii, deschizând calea progresului actual al fizicii” [80] . Nu alta este intenţia lui M. Drăgănescu. Proiectul filosofiei şi ontologiei structural-fenomenologice vizează deschiderea drumului unei viitoare ştiinţe structural-fenomenologice, aptă să explice unitar fizicul şi psihicul, naturalul şi socialul, biologicul şi spiritualul. Adâncirea recentă, în ultimii ani, a preocupărilor savantului şi filosofului român în direcţia interpretării filosofice a fenomenului mental, a anticipării unei **ştiinţe a mentalului** din perspectiva ortofizicii, vine să acopere un deficit anterior de teoretizare în acest domeniu – zonă delicată, problematică, a inelului existenţei [81] .

Un pas mai departe pe linia analizei ontologice comparative îl constituie delimitarea sensului conceptelor de **structural** şi **structural-fenomenologic**, aşa cum apar ele în tentativele contemporane de reconstrucţie logică a demersului ontologic, respectiv în lucrările filosofice ale lui M. Drăgănescu. Se întâlnesc în literatura de specialitate varietăţi conceptuale ale acestei familii, precum cele de “teorie structurală”, “disciplină structurală”, “ştiinţă

structurală", "principiu structural", "ontologie structurală" etc. De exemplu, "…teoriile structurale au, în primul rând, rolul de a dezvălui legile structurale ale unui vast domeniu al existenței, **patternurile ce determină posibilitatea fiinţării, condiţiile de posibilitate, principiul ei generativ** (subl. ns.), iar, pe această bază, de a constitui temeiul de construcție a unei multitudini de "descrieri ale realului" şi de a le organiza într-o rețea unitară şi consistentă" [82] . Sau, expresia "ştiință structurală" este menită "…a indica o direcție, o tendință dominantă a stilului actual al construcției ştiinței, valoarea paradigmatică a teoriilor structurale în cadrul întregii ştiințe actuale…nucleele generative, matricele de teoretizare ale programelor de cercetare, teoriile abstracte de natură structurală, acestea constituie, azi, temeiul principal al reconstrucției ontologice. În ele se cristalizează noul mod de gândire, structural-generativ, pe care se bazează extinderea constructivă a ştiinței la nivel ontologic" [83] . Fără a ignora eminenta importanță, semnificația şi valoarea ştiinței structurale, creatoare de teorii "super-abstracte", apte a remodela ontologia ca discurs despre existența ca totalitate, filosofia structural-fenomenologică ortofizică dezvăluie şi critică limitele de principiu ale acesteia, asumându-şi deschis, la rândul ei, riscurile criticii.

Un prim element vulnerabil al ştiinței structurale şi, implicit, al teoriilor structurale, este insuficienta considerare a **informației** ca **factor ontologic fundamental**. De aici **impasul explicativ** al ştiinței contemporane (relația fizic-psihic, continuu-discontinuu, microparticule-univers ş.a.) [84] . Depăşirea lui nu pare realizabilă în interiorul ştiinței "pur" structurale (deşi nici ideea unor progrese notabile, neaşteptate, nu poate fi cu totul exclusă). Cu toate că, arată autorul filosofiei structural-fenomenologice ortofizice, trebuie rezistat psihologic tentației de a se explica totul pe cale fenomenologică – în ultimă instanță, un panaceu speculativ autoînşelător -, marea înnoire a ştiinței viitorului nu va putea fi realizată decât prin înglobarea ideii de **informație** ca **factor ontologic fundamental şi universal**, care să facă înteligibilă şi acceptabilă autoconsistența lumii, a existenței. Realizările ştiinței actuale implică o ontologie a informației "de suprafață" prin reducerea, în ultimă analiză, a rezultatelor explicative la dimensiunea logico-matematică, formală, calculatorie. Dar, de unde apare, totuşi, **creația** (altfel spus, neformalul, imprevizibilul, noul)? Cea mai mare virtute a acestei ştiințe devine şi cea mai mare limită a ei.

Termenul de "structural" implică şi un alt sens, poate nu numai sau nu neapărat cel de extindere maximă a structuralismului ca "realitate empirică", dar, în orice caz, anumite presupoziții filosofice asupra ideilor de **sistem**, **structură**, **structurare**, **structuralitate** ş.a.,

constitutive şi definitorii paradigmei actuale a ştiinţei. Ea presupune structuri la toate nivelurile realităţii, fie structura ca "formă productivă", model de organizare şi generare al unor entităţi complexe. Chiar dacă "Prin conceptele-structuri nu se mai semnifică nici o proprietate de caracter general dintr-o mulţime de obiecte, nici o relaţie constantă între "variabile", ci o întreagă matrice de relaţii şi constrângeri ce se intersectează pentru a forma textura unei totalităţi complexe, organizarea ei internă, o veritabilă "arhitectonică", pentru a folosi cunoscutul termen kantian" [85], se pune întrebarea dacă această matrice sau acest nucleu atinge suficientă profunzime şi complexitate pentru self-consistenţă. M. Drăgănescu consideră că nu este cazul, drept care teoretizează ipoteza **fenomenologicului** – atribut al proceselor informateriale şi al proceselor mentale prin cuplajul lor cu zona profundă a existenţei. Desigur, ştiinţa structurală (în sensul larg al termenului) nu (poate) recunoaşte un **sens fenomenologic** în materia fizică profundă, chiar poate atribui o atare ipoteză absurdului sau irelevantului. Viziunea ei asupra lumii, ontologia pe care o face posibilă, nu sunt compatibile cu cadrele structural-fenomenologice. Am avea de-a face cu o situaţie de "incomensurabilitate a paradigmelor" – pentru a-l parafraza pe Th. Kuhn -, însă numai univoc, de la ştiinţa structurală la ştiinţa structural-fenomenologică, nu şi invers, fiindcă aceasta din urmă, prefigurată de acum filosofic, va recunoaşte şi va preciza limitele de valabilitate ale celei dintâi.

Filosofia structural-fenomenologică subliniază că felul în care fizica, bunăoară, recurge la experimente de fisiune nucleară prin acceleratoare cu energii tot mai înalte, nu va aduce soluţia mult-aşteptată la problema particulelor "elementare". Savantul adept al ideilor fizicii structurale se va aştepta să regăsească mereu structuri la scară microscopică, dar aceasta este discutabil. Ar fi mai probabil ca, în profunzimile materiei universului, informaţia sub forma **sensului fenomenologic** sau **ortosensului** să dea naştere configuraţiilor structurale sesizabile la un nivel "superficial". O asemenea presupunere, care poate relansa ofensiva ontologiei, nu repudiază rezultatele validate ale fizicii structurale şi nici nu interzice cercetări viitoare ce pot lămuri pe cale structurală ceea ce încă nu a fost elucidat. Dacă "Ontologia structurală ne propune o nouă schemă categorială, ordonată arhitectural ("axiomatic") şi o nouă concepţie asupra naturii, semnificaţiilor şi funcţiilor categoriilor; în acelaşi timp ea indică şi o modalitate particulară de "deducţie" a sistemului categoriilor, în acord cu rolul lor în constituirea şi "armarea" unui amplu sistem integrat al cunoaşterii, fundat de teoretizarea structurală" [86], ontologia structural-fenomenologică încearcă respingerea structurii

"încremenite", într-un consens mai general cu ideea lui Lyotard (desigur, fără a radicaliza atât de mult) în direcţia "deschiderii" structurii şi a posibilităţii modificării ei infinit sau indefinit de mult [87] . Ontologia generală construibilă pornind (exclusiv) de la datele ştiinţei structurale riscă ipostazierea structurii, dat fiind că "…structuralismul a redus totul la structură dar nu a reuşit să desprindă structura de un "centru" postulat tacit şi să plaseze chiar structura în structură" [88] . Discuţia despre implicaţiile structuralismului în ontologie nu apare ca fiind depăşită în contextul aprecierii semnificaţiei teoriilor structural-generative. Fie că abordează "totalitatea existenţei", fie că se referă la "existenţa ca totalitate", ontologia are de situat **structura** într-un anumit orizont al realului şi de explicat modul în care ea participă la configurarea arhitectonic-conceptuală a lumii. Un anumit model ontologic nu poate evita conceptualizarea structurii, atribuindu-i anumite determinaţii exprimabile prin sistemul categorial, în ultimă instanţă, prin referinţa la real. Ontologia structural-fenomenologică repune critic problema structurii, cu sau fără structuralism, dar, în orice caz, nu este indiferentă la contribuţiile acestuia.

Cum se raportează, însă, ontologia structural-fenomenologică la principalele variante ale teoriei asupra existenţei din secolul XX? Aşa cum s-a argumentat deja, există, în principiu, 2 modalităţi fundamentale de justificare a posibilităţii ontologiei astăzi:

- una – "linia Heidegger" (în prelungirea lui Kant) utilizează **argumentul transcendental**, legitimând discursul ontologic ca discurs asupra condiţiilor posibilităţii fiinţării, în baza tezei kantiene: condiţiile posibilităţii experienţei în general sunt, în acelaşi timp, condiţiile posibilităţii obiectelor experienţei ("realitatea ca întreg" sau "realitatea ca totalitate");
- cealaltă – "linia Bunge" – face apel la **modalitatea justificării "inductive" sau "naturaliste"**, punând problema posibilităţii ontologiei analog cu cea a posibilităţii ştiinţei (ştiinţelor) "pozitive"; ea se referă la trăsăturile cele mai generale ale realităţii ("totalitatea realităţii"), în condiţiile în care teoriile ontologice urmează a fi testate analog teoriilor ştiinţifice [89] .

Nu este greu de observat că ontologia structural-fenomenologică se înscrie pe a doua direcţie sau modalitate. Şi atunci, se ridică întrebarea dacă şi cum poate ea furniza un răspuns la problema fundamentală a sensului şi temeiului fiinţării, la celebra interogaţie a lui Leibniz şi Heidegger "de ce există fiinţa mai degrabă decât nefiinţa?" . Pentru că, "…reafirmarea principiului ontologic este solidară cu revendicarea perspectivei transcendentale în ontologie şi, în acelaşi timp, cu o nouă semnificare a "fundamentalului", cu o nouă viziune asupra

"nivelului fundamental" al existenței; pe de altă parte, cu noul principiu ontologic structural-generativ potențialitatea şi devenirea, continuitatea şi infinitudinea, unitatea şi necesitatea naturală obțin un statut ontologic deplin, calitatea de existențe autentice, de realități depline" [90].

2.3.1. **Ortofizica şi "ontologia fundamentală" a lui M. Heidegger**

Recuperarea problemei ființei (cu majusculă: **Ființei**), elucidarea sensului Ființei ca interogație tradițională a metafizicii constituie obiectul celebrei **Sein und Zeit** (1927). Ea trebuie desfăşurată acum, afirma Heidegger, la nivelul "ontologiei fundamentale", adică în orizontul analizei în care se dezvăluie **constituția de ființă** a existenței: "Orice ontologie, oricât de bogat şi de ferm ar fi structurat sistemul categoriilor de care ea dispune, rămâne esențialmente oarbă şi lucrează la falsificarea celei mai autentice intenții a sa din moment ce nu începe cu clarificarea suficientă a sensului ființei şi renunță să înțeleagă această clarificare drept sarcina sa fundamentală" [91] . Preocupat să elucideze "felul de ființare" al celui ce îşi pune această problemă, filosoful german considera că nivelul fundamental al cercetării ontologice este **domeniul ființării umane** (**Dasein**), cu statut deosebit, fiindcă înțelegerea Ființei este chiar o determinație a ființei **Dasein**-ului. "Acest existent, care suntem chiar noi înşine şi care are între altele posibilitatea de a întreba, îl desemnăm ca **Dasein**. Tematizarea explicită şi transparentă a sensului ființei face necesară o prealabilă explicație adecvată a unui existent (**Dasein**) în privința ființei sale" [92] .

Prin această repunere originală a problematicii tradiționale a metafizicii, "**Dasein**-ul reprezintă astfel **topos**-ul privilegiat pentru întemeierea ontologiei, putând servi ca punct de plecare pentru înțelegerea "condițiilor de posibilitate ale oricărei ontologii" [93] . Sensul ființării umane este "temporalitatea" (**Zeitlichkeit**), ea fiind marcată de "istoricitate" (**Geschichtlichkeit**) ca fel al său deosebit de a ființa. Istoria ontologiei urmează a suferi o "destrucție", menită a releva dependența de "istoricitate" a oricărei conceptualizări ontologice. "Problema edificării ontologiei trebuie reluată acum şi tratată în orizontul configurat de "temporalitatea ființării umane" [94] .

Deşi nu are în vedere premisele argumentului transcendental, ontologia structural-fenomenologică a lui M. Drăgănescu prezintă anumite apropieri față de "ontologia fundamentală"; ea porneşte de la aceeaşi necesitate a regândirii ontologiei astăzi, dacă nu din rațiuni pur speculative, atunci din motive întemeiate pe limitele unui anumit gen de ştiință, cel **structural** (la originea ei aceasta fiind o problemă metateoretică şi epistemologică). Dar aici se realizează şi prima mare deosebire față de **Ființă şi Timp**: autorul lucrărilor **Profunzimile lumii materiale** şi **Ortofizica** nu caută un temei **transcendental**, ci unul **imanent** al ființării, fie el unul "naturalist". Din perspectiva structural-fenomenologică, orizontul istoricității

capătă rangul de **criteriu al reconstrucţiei ontologice**, luând în considerare arhitectura inelului existenţei, pe circumferinţa căruia fiecare din filosofiile trecutului îşi are justificarea sau raţiunea ei. Comentând acest aspect, C. Noica scria pe bună dreptate că: "Opera lui Mihai Drăgănescu vine să arate că numai din perspectiva informaticii un asemenea gând (al unităţii fundamentale dintre conştiinţă şi profunzimile lumii – n.ns) are sens. De aceea, autorul poate rosti, ca filosof întemeiat pe ştiinţe, această admirabilă vorbă, pe care numai un Hegel cuteza s-o spună despre sistemul său, din perspectiva speculaţiei: "Toate filosofiile au o raţiune, în lumina modelului ILM (p. 26)". Cu ideea…că procese cu caracter informaţional au loc peste tot; cu implicaţia acestei idei, că totul stă sub semnul unei bune subiectităţi; cu consecinţa ei, că singură închiderea într-o subiectitate…îngăduie o deschidere, sau în termenii autorului o intro-deschidere, lumea şi omul arată **altfel**, păstrându-se perfect toate cunoştinţele ştiinţifice care s-au câştigat, atât despre lume cât şi despre viu. Este vorba doar de o adâncire a cunoaşterii până la străfundurile lumii materiale, adică până la sensul, forma, informateria care face cu putinţă lumea" [95] .

În viziunea ontologiei structural-fenomenologice fiinţarea umană se bucură de o privilegiere similară celei conferite de "ontologia fundamentală", prin accesul la profunzimile existenţei. Datorită capacităţii **introdeschiderii** şi **experimentului afiirii** (care amintesc întrucâtva de acea **Wesenhafte Erschlossenheit** sau "deschiderea esenţială" a lui Heidegger), ea are posibilitatea cuplajului mental cu informateria, spre conştientizarea fascinantei diversităţi şi frumuseţi a existenţei. Omul poate realiza astfel o "resemnificare a valorilor fundamentale de adevăr, bine şi frumos, în conexiune cu idealul de fericire...ca fiinţă spirituală" [96] . Acest specific uman dă naştere **gândirii arhitecturale**, caracteristică a omului ca **arhem** (superior sistemului). Dar, marile virtuţi ale fiinţării umane nu se manifestă necondiţionat; pentru declanşarea lor este necesară o stare specială a minţii şi conştiinţei, de reflecţie, de căutare în profunzimile existenţei, dar şi în sine, prin exerciţiu introspectiv (aşa apar, de exemplu, **tensiunea filosofică**, **sentimentul cosmic** şi **civilizaţia socioumană** – "amprente" de autenticitate indubitabilă a manifestării inteligenţei şi spiritualităţii umane).

Apoi, este interesant de observat că, dacă **Dasein**-ul heideggerian are capacitatea "înţelegerii fiinţei", dar şi tendinţa de a se înţelege pe sine deformat în măsura în care pleacă de la "existentul" în general sau de la "lume" (**Welt**), şi în cadrul ontologiei structural-fenomenologice fiinţa umană este supusă acestui risc. "Analitica fiinţării umane" din **Sein und Zeit** relevă ca prim "existenţial" "a-fi-în-lume" (**in-der-Welt-sein**). "Acesta…nu trebuie

înțeles în sensul uzual, pe care îl aplicăm lucrurilor de "a-fi-conținut-în"; el nu este asimilabil cu "în"-ul spațial. Nici în sensul de a fi prezent, ca ceea ce poate fi "întâlnit în"…el desemnează faptul că ființarea umană este în lume în înțelesul că ea este încredințată lumii, că ea coabitează, ca să spunem așa, cu lumea. Ființarea umană şi lumea se presupun reciproc, ca părți componente. Acesta este faptul fundamental de la care ar trebui plecat totdeauna când se vorbeşte despre om şi prestațiile sale…." [97].

Dacă Heidegger păstrează până la finalul lucrării sale perspectiva **ontologică**, M. Drăgănescu o relaționează cu planurile **epistemologic** şi **logico-semantic**. Cuplajul creierului cu informateria (aflată într-o zonă spațio-temporală neuzuală), tradictibil inițial prin **tensiune biontică**, determină cu ajutorul **experimentului afiirii** relaționarea ființei umane cu mintea proprie şi realitatea externă. Rezultatul se condensează în ceea ce autorul modelului ontologic ortofizic numeşte "adevărul fundamental şi absolut al omului" (constituit din **adevărul conştienței de sine** şi **adevărul existenței unei realități externe acesteia**). Acesta este nivelul **tensiunii filosofice**, al marilor întrebări despre lume, viață, existență, univers, adevăr, bine, frumos etc. Dar aici se ajunge doar printr-o conştientizare a **primordialității** şi **universalității informației profunde**, a informației care face posibilă existența-univers actuală (**informateria**), așa cum"a-fi-în-spațiu" al **Dasein**-ului este posibil numai pe baza lui "a-fi-în-lume", în general. După cum este cunoscut, într-o altă lucrare (**Despre esența adevărului**), Heidegger va susține ideea "adevărului ontic": adevărul este posibil numai dacă ființarea umană ajunge la adevăr, aceasta presupunând elucidarea prealabilă a esenței metafizicii. Considerăm că M. Drăgănescu încearcă o căutare a unui gen de "adevăr ontic", reluând ideile adevărului-corespondență şi ale adevărului-coerență, stipulând condiții speciale de constituire a **adevărului primar** sau **fundamental** (concordanța structurii neuronice "a fi" cu afiirea existențială "a fi").

Un aspect particular al posibilei paralele între aceşti gânditori îl constituie ceea ce s-a numit problema "existenței autentice", în contextul problemei **vieții efective** (**facticiale**). În concepția lui Heidegger, "decăderea" (**Verfallen**) **ființei umane –** ca fel fundamental al ființării în viața cotidiană (**Alltäglichkeit**) – se dezvăluie prin "bavardaj", "curiozitate" si "ambiguitate"; numai fenomenul originar al "grijii" (**Sorge**), manifestată prin "angoasă" (**Angst**), poate declanşa **conştiința morții** – şansa atingerii vieții depline, a existenței autentice. Conştiința morală "cheamă" astfel ființarea umană să iasă din "pierderea în impersonal". Analog, M. Drăgănescu teoretizează semnificația tensiunii filosofice şi a

sentimentului cosmic în calitate de fenomene spirituale dătătoare de autenticitate pentru fiinţarea umană. Cunoaşterea şi trăirea elevată (ştiinţifică, morală, artistică, religioasă şi, mai ales, filosofică) pot contribui la conştientizarea fiinţei umane asupra statutului său de entitate aflată în zona de contact a realităţii spaţio-temporale uzuale cu realitatea profundă. Omul poate să se ridice sau să nu se ridice la înălţimea acestor adevăruri, la conştientizarea existenţei realităţii profunde; oricum, însă, lumea mentală prin care accede la ele va fi recunoscută ca formă a existenţei sale. Această concepere a menirii fiinţei umane (mai exact spus: a **fiinţării umane**) trimite la ideea "ec-sistenţei", a locului omului în contextul "scoaterii din ascundere" a adevărului, prezentă în **Scrisoare asupra umanismului**: "Din punct de vedere al conţinutului, ec-sistenţa înseamnă situare în afară (**Hinaus-stehen**) întru adevărul Fiinţei…Ec-sistenţa indică determinarea a ceea ce reprezintă omul în destinul adevărului" [98] .

Foarte semnificativ, ambii gânditori rezervă un loc de primă importanţă poeziei şi artei în construcţia unei concepţii despre existenţă. Heidegger susţinea, pe baza operei poetice a lui Hölderlin, că poezia creează paradigmele ce deschid noi orizonturi asupra lumii; ea numeşte "zeii şi esenţa lucrurilor" şi, prin această numire, se dezvăluie lumea pentru om. Poezia asigură accesul la Fiinţă, este o modalitate a manifestării adevărului Fiinţei; ea se ascunde în gândire şi doar numeşte ceea ce gândirea trebuie să exprime [99] . Iar M. Drăgănescu, în aforismele sale, se referă la nuanţele poetice ale conceptelor filosofiei structural-fenomenologice (de exemplu, conceptul de **informaţie** capătă, poetic, un caracter sacru sau un aspect divin), reflectând poezia existenţei profunde. Ca punte hermeneutică între ştiinţă şi poezie este propusă filosofia existenţei şi informaţiei profunde (**informateria** este, poetic, **sufletul lumii**, iar **ortosensurile** – **sufletul informateriei**) [100] .

2.3.2. **Ortofizica şi metafizica lui A.N. Whitehead**

Considerată a fi cea mai influentă metafizică a secolului XX, atât în rândul filosofiei academice, cât şi în cel al oamenilor de ştiinţă [101], elaborarea lui Whitehead din lucrările ulterioare scrierilor de filosofie a naturii (**Principles of Natural Knowledge** – 1919, **The Concept of Nature** – 1920), respectiv **Science and the Modern World** (1925) şi, mai ales, **Process and Reality** (1929), readuce în prim-plan problema metafizicii pe linia construcţiei ontologice. Ea se ocupă de "primele principii" (idee în descendenţă presocratică şi aristotelică), de problemele şi temele centrale ale filosofiei, urmărind în final conceperea "faptelor absolute", explicarea sensului existenţei.

Programul filosofic al lui Whitehead a fost astfel formulat: "Filosofia speculativă reprezintă încercarea de a concepe un sistem coerent, logic, necesar, de idei generale în termenii cărora poate fi interpretat orice element al experienţei noastre. Prin această noţiune de "interpretare" înţeleg că orice lucru despre care noi suntem conştienţi, care este plăcut, perceput, gândit sau dorit trebuie să aibă caracterul unei instanţe particulare a unei scheme generale. Astfel, schema filosofică trebuie să fie coerentă, logică şi, în raport cu interpretarea ei, aplicabilă şi adecvată. Aici "aplicabil" înseamnă că anumite elemente (**items**) ale experienţei sunt astfel interpretabile şi "adecvată" înseamnă că nu există elemente incapabile de o asemenea interpretare" [102] . **Schema categorială** pe care filosoful britanic o preconizează (în fond, o teorie axiomatică) este obţinută prin metoda "raţionalizării imaginative", care presupune, la rândul ei, metoda "experimentului mintal" din ştiinţă.

Fără a-şi propune realizarea unei scheme categoriale de anvergura celei a lui Whitehead (**categoria fundamentului**, **categoriile existenţei**, **categoriile explicaţiei** şi **obligaţiile categoriale**), M. Drăgănescu a creat un cadru conceptual adecvat expunerii filosofiei structural-fenomenologice (103 noţiuni în **Glosarul** volumului **Informaţia materiei**), care face obiectul capitolului următor. El este susceptibil de îmbunătăţiri (a suferit deja în timp, pe parcursul apariţiei lucrărilor fundamentale şi de explicitare a concepţiei proprii, transformări însemnate) [103] . Se poate aprecia că, în stadiul său actual, vocabularul filosofic ortofizic permite o "sistematizare" de natură a-l face întrucâtva comparabil cu o schemă a categoriilor şi a deducţiei categoriale de genul celei propuse de Whitehead.

În filosofia "inelului existenţei", **categoria fundamentală** (sau a **fundamentului**) ar putea fi considerată cea de **informaţie profundă** (**informaţie fenomenologică**), eventual

înțelegând prin aceasta şi posibilitatea de cuplaj a lumii structurale cu cea fenomenologică, la nivelul creierului uman. Ar mai putea candida la acest statut şi conceptul de **introdeschidere**, el desemnând fenomenul unic în univers, specific uman, de realizare a "închiderii" inelului existenței. Importanța conceptului respectiv a fost sesizată de C. Noica, cel care scria că "…autorul (M. Drăgănescu – n. ns.) nu caută numai ceva mai adânc decât unitățile pretins originare, ci arată în plus că **ultima verigă, omul, regăseşte şi face direct racordul cu începuturile**" [104].

Mai departe, pentru tabela **categoriilor existenței** sunt câțiva candidați importanți, cum ar fi: **lumatia**, **informateria** (ele constituie "matricea fundamentală a lumii", după expresia lui M. Drăgănescu, din a căror interacțiune ia naştere o existență-univers; sunt formele existenței, în sens "primar" sau fundamental), **ortosensul**, **cosmosul**, **cronosul**, **arhemul (sistem introdeschis)**, **arhitectura (organizațională)**, **subiectitatea** şi **fenomenologicul** (ultimele 7 fiind derivate din primele 2, cu posibilitatea unei discuții asupra categoriei de **ortosens**, ea putând fi considerată fundamentală**,** precum şi cele de **lumatie** şi **informaterie).**

Categoriile explicației, apte a introduce **procesul**, respectiv **devenirea** în modelul ontologic ortofizic (descriu şi explică modul interacțiunii categoriilor existenței, apariția, transformarea şi dispariția entităților lumii reale) ar fi reprezentate de feluritele **familii de ortosensuri** (de exemplu, ortosensurile fundamentale de **mişcare**, de **diviziune**, de **interacțiune**, de **transmitere a informației** ş.a.) [105]. Filosofia structural-fenomenologică prezintă un relativ deficit de teoretizare în conceptualizarea ortosensurilor, acest capitol necesitând demersuri viitoare de o consistență sporită. Astfel, ar trebui, credem, reluată argumentarea privitoare la modul manifestării **ortosensului primordial**, despre care se enunță doar că "se desface" dintr-un "în sine", care devine apoi "din sine" şi "întru sine", în **ortosensuri derivate**. Cum se manifestă **dinamismul** ortosensurilor în interacțiune şi cum antrenează el dinamismul celorlalte entități fundamentale (la nivel categorial)? Fiindcă, dacă aceste familii de ortosensuri dau naştere, în final, întregii diversități a realității, este de importanță capitală a fi detaliate **procesualitatea** şi **devenirea** şi, nu în ultimul rând, posibilitatea **individuației** – fundamentală pentru orice ontologie. Cum anume poate deveni categoria de **ortosens** principiu al individuației?

În ce priveşte **obligațiile categoriale**, modelul ontologic ortofizic enunță printre principiile viitoarei ştiințe structural-fenomenologice pe acela al **universalității**

interacţiunilor dintre materie şi informaterie, în fapt al relaţiei dintre **lumea structurală** şi **lumea fenomenologică**. Extinderea cadrului teoretizării modelului inelului existenţei va aduce, probabil, şi la acest capitol, completări şi nuanţări.

Metafizica lui Whitehead propune o explicare a întregii realităţi prin conceptul de **entitate actuală** (=”unitate organismică”). Fiecare obiect al lumii reale se prezintă ca un proces de auto-dezvoltare sau auto-creare, rezultat al selecţiei şi restructurării materialului “stratului” subiacent, pentru ca apoi el însuşi să servească drept material generaţiei următoare de entităţi actuale [106] . Această construcţie poartă cu sine pecetea intenţionalităţii unei **organische Weltanschauung** în descendenţă eristoteliană, pe care o invocase în secolul trecut A. Trendelenburg. Maniera interpretării de către Whitehead a principiului ontologic trimite la antecedente remarcabile ale istoriei filosofiei (Platon, Descartes, Leibniz). S-a observat, însă, că el nu foloseşte termenul de “fiinţă”, preferându-i alţii ca **fact**, **complete fact** sau **complete existent** [107] . Într-o atare ordine de idei, “Principiul ontologic este principiul fundamental al metafizicii, el “exprimă aserţiunea fundamentală asupra existenţei sau fiinţei”. El introduce în schema categorială acel gen de entităţi care fiinţează în sens prim, toate celelalte fiind existenţe derivate sau “abstracte” (**existent** = **actual** – n. ns.). După Whitehead, “în afara lucrurilor care sunt actuale nu există nimic – nimic nici ca factualitate nici ca eficacitate…; separat de entităţile actuale nu este nimic, doar **nefiinţa** (subl. ns.). Restul e tăcere” [108] .

Ontologia structural-fenomenologică are în vedere caracterizarea conceptului de **existenţă** (mai exact acela de “existenţă totală” – desemnând toate palierele şi zonele acesteia), prin atribuirea unei clase de referinţă cât mai complete: existenţa cunoscută şi teoretizată de filosofiile trecute şi prezente, inclusiv o zonă profundă a acesteia, pe care ele au neglijat-o (**ortoexistenţa**). “Existenţa totală” (cum o numeşte M. Drăgănescu), înţeleasă ca atare, face posibilă – datorită introdeschiderii minţii umane spre informaţia profundă, fenomenologică – apariţia **creaţiei**, **arhemelor**, **arhitecturilor**, etc., a ceea ce depăşeşte prin complexitate **sistemicul**, **structuralul**, **formalul**, **automatul** etc. Sub aspectul creaţiei, al procesului creativităţii transpus la nivel ontologic, apropierile dintre ortofizică şi “filosofia organismului” sunt mai direct perceptibile: la Whitehead creativitatea este “pulsul existenţei”, Dumnezeu însuşi fiind rezultatul acestei creativităţi universale; la M. Drăgănescu, creaţia ca fenomenologie originară a ortosensurilor este dusă la vârf de **om**, prin conştientizarea treptată a posibilităţilor sale ca urmare a dezvoltării spiritualităţii şi civilizaţiei socioumane. Apare aici

o deosebire, în accentul aparte pe care savantul şi filosoful român îl pune asupra rolului fiinţei umane în ansamblul evoluţiei creaţiei şi creativităţii: **organicitatea naturală** este disociată de **organicitatea spirituală**, ultima fiind deja o treaptă calitativă net superioară în existenţă.

Ortofizica permite modelarea procesualităţii universale ca **devenire**, prin interacţiunile familiilor de ortosensuri, aflate la originea entităţilor lumii reale. "Modul **cum** o entitate actuală **devine** constituie **ceea ce este** acea entitate, astfel încât cele două descrieri ale entităţii actuale nu sunt independente. "Fiinţa" ei este constituită de "devenirea" ei. Acesta este principiul procesului" [109] , scria Whitehead. Nu se poate contesta rigoarea cu care el pune problema raportului Fiinţă – Devenire (aceasta din urmă constituind un punct dificil al modelului inelului existenţei), mai ales calitatea de **imanenţă** a planului acestui raport, Devenirea fiind "înglobată" în Fiinţă, ca , mai târziu, la D. Bohm. Considerăm, însă, că ortofizica lasă un spaţiu de manevră mai larg **posibilului** în registrul tematizării existenţei (dacă devenirea – cu majusculă – implică nu numai realul, ci şi posibilul, atunci s-ar putea spune că ontologia inelului existenţei se doreşte a fi un model **sui-generis** al lumii ca **posibilitate**).

2.3.3. **Ortofizica şi "devenirea întru fiinţă"**

Aflată şi ea în căutarea fiinţei, ontologia lui C. Noica prezintă notabile deosebiri faţă de edificiile teoretice ale metafizicienilor vremii sale. "El consideră, în opoziţie cu Heidegger, că întrebarea despre fiinţă nu trebuie pusă unui existent privilegiat – omului, care este existentul ce se întreabă despre fiinţă – ci **oricărui** existent. Deci fiinţa trebuie căutată pretutindeni. Problema fiinţei devine astfel atotcuprinzătoare pentru filosofie. Este vorba, în fond, de o reconsiderare a lumii din perspectiva fiinţei" [110] . După afirmaţia lui Noica, întreaga istorie a ontologiei dovedeşte "cruzime faţă de real şi lume", fiindcă fie a despărţit fiinţa de imediat, fie a transpus-o într-un imediat insesizabil. Ce este atunci fiinţa? Fiinţa ca fiinţă (ontologic primordială) se dezvăluie numai în **gândirea fiinţei**: "Ce "spun" aşadar lucrurile despre fiinţă?…că **deschiderea** către fiinţă, ca în spre rostul lor, este întâiul indiciu al fiinţei…Numim atunci fiinţă principiul lăuntric al oricărui lucru care-l face să se deschidă şi să rămână, chiar implicit şi pus în rost după felul lui, în mai departe deschidere" [111] .

Noica propune şi un **criteriu al fiinţei** ("fiinţa se manifestă peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă"), văzând în această categorie ontologică centrală expresia instituirii unor relaţii de ordine în sânul realului: "…rostirea numelui de fiinţă vorbeşte despre aşezarea în rost, despre rostirea realului însuşi. Simplul fapt că procesele oarbe ale realităţii dau până la urmă întruchipări aduce cu el o deschidere către un rost. În măsura în care rostul (până la "codul" lucrurilor vii, identificat astăzi) nu este gata dat şi în afara lucrurilor, ci reprezintă intimitatea, sufletul, principiul de fiinţare al oricăruia, el este, mai degrabă decât cuvânt, adevărata lor cuvântare" [112] . Atunci, dacă fiinţa este absentă, ea nu este o absenţă **în afara** lucrurilor, ci una **în** ele, ceea ce "este mai adânc real în ele decât ele însele".

Ideea fiinţei la care participă toate lucrurile (orice entitate are, în viziunea lui Noica, "deschidere către fiinţă", nu numai **Dasein**-ul heideggerian) se reflectă în filosofia structural-fenomenologică printr-o caracteristică exprimabilă în sintagma (aparţinând aceluiaşi Noica) "**subiect/subiecte de realitate**". Ipoteza ortosensurilor fenomenologice existente în toate entităţile lumii reale face posibilă conceperea obiectelor ca **subiecte de realitate** (inclusiv universul ca întreg). Perspectiva clasică, tradiţională, se răstoarnă, pentru că obiectul nu mai este "pus" ca **obiectualitate** (**Gegenständlichkeit**, pe filiera kantiană), ci ca **subiectualitate** – dacă termenul acesta este acceptabil - , probabil mai apropiată de acea **autoraportare** (**Selbstbezüglichkeit**) a cărei esenţă era la Kant **transcendentalitatea**. Sigur că M.

Drăgănescu nu-şi propune reluarea transcendentalismului kantian sau a transcendentalismului în genere (în sens "tare"); cu toate acestea, Noica a atras atenţia asupra unor asemenea posibile implicaţii ale ortofizicii. Subiectualitatea sau subiectitatea universală (**fiind** ca atare întrucât este **gândită** aşa) poate constitui, cu ajutorul introdeschiderii, atributul esenţial cu ajutorul căruia fiinţarea umană identifică **modul de a fi al fiinţei ca temei activ în lucruri**, astfel încât **transcendentul** să coincidă cu **transcendentalul**: "Fiinţa din lucruri nu e de căutat nici în transcendent, nici în transcendental, dacă acesta este un simplu schematism şi nu o întemeiere, ci în lucruri ele însele. **În lucru, transcendentul coincide cu transcendentalul** (subl. ns.). Într-adevăr, prin ceea ce îl face cu putinţă în formalul şi materialul său, adică prin transcendental, lucrul se depăşeşte pe sine permanent şi trimite dincolo de sine, se transcende" [113] .

Limbajul folosit de Noica transpare prin câţiva din termenii săi în ontologia structural-fenomenologică. Este vorba, în primul rând, de celebra prepoziţie "întru" (intraductibilă în limbile de circulaţie internaţională, chiar dacă s-a încercat folosirea formulei "intro" – ceea ce este, însă, altceva). El urmăreşte "gândul devenirii întru fiinţă, prima dată ca desprinzându-se din istoria filosofiei, a doua oară ca încercând să refacă ştiinţa fiinţei, ontologia" [114] . Nu e, poate, o întâmplare faptul că M. Drăgănescu introduce pe "întru" în construcţia ontologică tocmai la ipoteza familiilor de ortosensuri, cele care ar trebui să asigure, în ultimă analiză, devenirea universală. De pildă, ortosensul primordial "a exista" se dezvoltă şi transformă "întru sine", dând naştere ortosensurilor derivate - la limită, întregii existenţe. Or, Noica examinase în **Sentimentul românesc al fiinţei** valenţele metodologice ale lui "întru", arătând că "…sugerează o structură în care intră spaţialitatea însăşi, după cum sugerează o deschidere în care poate începea şi desfăşurarea în timp (a se observa concepţia ortofizicii despre ortosensuri – ele cuprind spaţiul şi timpul "neuzual", adică zona în care acestea "se constituie" – n. ns.)…este semnificativ că "întru" se foloseşte adesea cu verbele sau substantivele verbale de **prefacere** (întru adormire, aflare, împlinire), el exprimând astfel devenirea. Dar în orice caz exprimă apropierea, intimitatea, aşa cum, la limită, devenirea întru fiinţă ar exprima intimitatea dintre devenire şi fiinţă" [115] . Aşadar, nu numai pe planul **lexical-terminologic**, ci şi pe planul propriu-zis **ontologic** conceptul **întru** dezvăluie filiaţia dintre aceşti gânditori, cu aplicaţie particulară la **problema devenirii**. Cum spunea Noica, "A fi întru…", "a se deschide întru…(fiinţă)" etc., face un veritabil primat, nu numai gramatical, al acestei prepoziţii, căci "dacă cu **a fi întru** nu te afli în siguranţa şi rigoarea formală în care te aşează **a fi în**, cu **a fi**

întru te afli, totuşi, într-o formă de ordine…ordinea care deschide – şi se pare – către adevăr, aşa cum va deschide către ființă" [116] . Atunci, adevărul se va desluşi din ființă prin intermediul devenirii.

Autorul **Devenirii întru ființă** a acordat o atenție particulară şi "categoriilor elementului" ("ființa secundă"), fiindcă ele sunt o realitate de alt gen decât lucrurile şi pretind alte categorii decât cele clasice. "…orizontul elementelor este acela al "competenței" existenței, al structurilor ei formatoare, al ordinii generatoare imanente. Elemente ca rațiunea, valoarea, unitatea, infinitudinea etc., există în sânul realului, dar nu ca entități individuale ori ca simple corelații sau conexiuni funcționale ale acestora, ci ca "legi ale măsurii şi ordinii", principii ale devenirii organizate" [117] . (Noica enunță astfel **Unul multiplu**, **Totalitatea deschisă**, **Limitația ce nu limitează**, **Comunitatea autonomă**, **Real-posibil-necesar**). Există posibilitatea "deducției metafizice" a acestora din prima categorie, prin care se înțelege profunda unitate a ființei cu devenirea (**devenința**). "Numai devenirea contrazice ființa, fuge de aceasta, pe când ființa o caută. Fugind **de** ființă, devenirea sfârşeşte prin a alerga **după** ea. Traiectoria cea mai prielnică pentru această "fugă", în care a te îndepărta de ființă înseamnă a te apropia de ea, este **cercul** – imaginea devenirii întru ființă. Este vorba deci de o dialectică diferită de cea a lui Hegel, a cărei obârşie se găseşte, după Noica în tabela categoriilor lui Kant" [118] . Or, imaginea ontologiei structural-fenomenologice este un **inel** (inelul existenței). Simplă coincidență? Nu, pentru că emergența entităților cu proprietăți de complexitate crescândă – rezultat al (auto)organizării structural-fenomenologice (organismele biologice în care acționează ortosensuri specifice lumii vii, psihicul uman cu mental şi conştiință, societatea, spiritualitatea şi civilizația socioumană) – este, de fapt, ilustrarea fenomenologică a devenirii în (şi întru) ființă. Treapta supremă, care "închide" inelul existenței este tocmai **cuplajul creierului cu ortoexistența**, momentul când reflecția filosofică trebuie să ia act de devenirea care "prinde" din urmă ființa (ca să rămânem în termenii metaforei "cercului" şi "alergării").

Acea "zonă de constituire a legilor" – obiect de studiu al unei viitoare ştiințe structural-fenomenologice – ar putea ascunde legi şi principii de organizare la un nivel mai profund decât cel investigat de ştiința structurală actuală. Ortoexistența este "fundamentul" lumii, care face posibilă emergența unei infinități virtuale de proprietăți şi organizări; pe cea mai înaltă treaptă se află conştiința umană cunoscătoare şi integratoare în universul culturii. "Devenirea întru ființă, cu cercul pe care-l aduce, implică, deci, realitatea umană, care la

rândul ei presupune actul de cultură şi ultimul, conştiinţa filosofică, **sophia** (ea fiind cercul fiinţei înseşi astfel înţeles – n. ns.)…realul uman, cultura şi **sophia** susţin metafizic lumea, o scot din starea de simplă devenire, o desăvârşesc ridicând-o la treapta de fiinţă" [119] . Inelul existenţei din ortofizică nu este un cerc al "eternei reîntoarceri" (**devenirea** nu se reduce la **revenire**), ci unul care, refăcut de fiecare dată prin actul raţional al unei conştiinţe gânditoare, oferă posibilitatea descoperirii unui nou mod de a interpreta existenţa, de a o "pune în ordine". "Ni s-a părut însă că tocmai aceasta reprezintă filosofia: convertirea raţiunii, primejduită de iraţional, în raţiune statornică; **intrarea în ordine** (subl. ns.). Cu fiecare act de-al ei filosofia reaşează lumea în ceea ce trebuie să fie ea" [120] . Aici aflăm, de fapt, raţiunea profundă a proiectului ortofizicii: tentativa de a găsi o ordine mai coerentă şi completă a lumii, a existenţei, decât aceea oferită de ştiinţa şi filosofia de până acum. Se pune, desigur, şi problema reuşitei, dar aceasta este deja o **altă** problemă. Cum scria Noica, "Ontologia tocmai la aceasta tinde, să identifice fiinţa, să identifice mai întâi spectrul ei în lucruri, ca model, apoi o vede ca model subzistent, în fiinţa de a doua instanţă a elementelor, în fine o vede în elementul unic al devenirii" [121] . Demersurile ontologice ale gânditorilor români amintiţi "indică", doar, fiinţa, sub semnul posibilului, căci "…fiinţa nu are ca atare existenţă, ci doar întrupare posibilă, ea este o deschidere în permanentă devenire, o acţiune structurantă şi întemeietoare a matricilor constitutive" [122] .

2.4. **Spre o critică a raţiunii structurale**

Deosebirea fundamentală între ontologia structurală (care porneşte de la teoriile abstracte – "nuclee" generative ale ştiinţei contemporane) şi ontologia structural-fenomenologică rezidă – aşa cum s-a putut constata - în identificarea nivelului de profunzime considerat relevant pentru regândirea „ştiinţei despre fiinţă". Opţiunea metodologică faţă de unul sau altul dintre nivelurile sau palierele onticului duce la moduri diferite, chiar ireconciliabile, de a vedea şi teoretiza realitatea. Încercările de reconstrucţie a ontologiei plecând de la "nivelul fundamental" al ştiinţei structurale intenţionează formularea unui răspuns la întrebarea: "…prin ce distingem în ierarhia infinită a orizonturilor lumii, acel nivel "suficient de profund" pentru a fi, în sens ontologic, fundamental, mediul întemeierii, toposul nemijlocit al acţiunii constantelor fiinţei şi devenirii, al manifestării structurii logice a lumii? [123] , identificându-l în teorii cum sunt logica abstractă, teoria generală a modelelor, mecanica cuantică abstractă, teoria evoluţiei şi gramatica universală. "El reprezintă acel nivel "suficient de profund" al analizei ştiinţei pentru a ne permite descifrarea "programului" marilor constelaţii conceptual-teoretice specifice cunoaşterii actuale, înţelegerea coordonatelor generale ale construcţiei cunoaşterii, edificării ei îndrumate şi asigurate metodologic, strategiei gândirii ştiinţifice…Un asemenea nivel va fi unul cu un grad înalt de complexitate şi organizare, el-însuşi multi-nivelar, conţinând mai multe paliere de organizare structurală a lumii cu relaţia lor de ordine, cu "trecerea" şi depăşirea lor în totalitatea înglobantă; nu un nivel de agregare, ci de organizare a unor multiple ordini naturale" [124] .

Configurarea tuturor determinaţiilor realului gândit ar avea consecinţa constituirii unei **critici a raţiunii structurale**, având în centrul său obiectivul redefinirii categoriilor metafizicii referitoare la **operaţionalitate**, **constructivism** şi **generativitatea raţionalităţii ştiinţifice**, depăşind nivelul ipoteticului sau al inductivului („clasice"), care să contribuie hotărâtor la elaborarea unui nou model ontologic, a unei noi abordări a problemei sensului Fiinţei, a ordinii interioare şi temeiului existenţei ca totalitate. Sintagma „critica raţiunii structurale" este înţeleasă în cadrul proiectului ontologiei structural-generative drept critică pe care acest tip de raţiune şi raţionalitate o desfăşoară asupra modalităţilor tradiţionale de construcţie ontologică şi metafizică, respectiv „reconstrucţia" marilor teorii abstracte din ştiinţa contemporană, astfel încât să se ajungă la un nou model ontologic şi, prin multiple medieri, la o nouă **ontologie** propriu-zisă. "…problema care se pune este de a vedea dacă

acest mod de gândire (al principiului structural-generativ ca model ontologic originar – n.n.)…poate fi exprimat doar prin concepte "reflexive" sau el admite şi o formulare "constructivă", prin concepte de tip matematic care să-i exprime "acțiunea lui internă" în constituirea ştiinței, nu doar funcția lui "regulativă", semnificația lui transcendentală…Problema noastră este de a vedea dacă şi conceptele prin care se tematizează fenomenul fundamental al (auto) organizării, cele prin care se defineşte modul de gândire structural-generativ…pot primi o "schematizare" corespunzătoare, o formulare matematică prin care să li se poată determina exact semnificația şi domeniul de validitate. Este vorba deci de a investiga posibilitatea unei treceri, şi la nivelul rațiunii structurale, de la formularea "verbală" a categoriilor (în limbajul natural) la exprimarea dimensiunii lor "constructive" în termeni exacți de natură matematică" [125] .

Se poate afirma că, prin compararea ontologiei structural-fenomenologice ortofizice cu această interpretare ontologică şi metafizică ("structurală"), proiectele în discuție diferă unul de celălalt în 2 puncte sau probleme fundamentale: 1)planul situării orizontului de existență „profund" sau „suficient de profund", ceea ce implică 2)posibilitatea şi dezirabilitatea matematizării.

1) Cu toate că şi ontologia structural-generativă şi ontologia structural-fenomenologică reconsideră orizontul de existență „profund" al structurii, ultima anticipează filosofic o viitoare ştiință (structural-fenomenologică) ce va avea ca țel tocmai cercetarea planului **ontic-real** al existenței profunde. Ipoteza metafizică a ortoexistenței nu poate fi, desigur, testată pe cale experimentală, însă e probabil că viitoarea ştiință, prefigurată de acum filosofic, va putea elabora ipoteze de ordin mai particular, care să permită testarea enunțurilor despre manifestările lumatiei, informateriei, ortosensurilor, etc. „Drumul" ştiințifico-metafizic al edificării unei noi ontologii prezintă trasee „inversate" în cazul celor două proiecte: la ontologia structural-generativă punctul de plecare este ştiința contemporană (teoriile abstract-structurale), ce ar putea oferi "medierile" necesare planului transcendental - regândirea posibilității raționale a „ştiinței despre ființă" astăzi - urmând ca tot această ştiință să stabilească ulterior (în special pe calea matematizării sau a matematicii) semnificația şi domeniul de validitate al conceptelor transcendentale; modelul ontologic ortofizic pornește, însă, direct de la ipoteza metafizică a **ortoexistenței**, schițând modalități de prefigurare a unei ştiințe noi, structural-fenomenologice, care ar putea stabili contexte de testare a unor ipoteze ştiințifice (particulare) - validări cu consecința unor corectări, completări, reconsiderări ale

cadrului metafizic. S-ar putea afirma că unele din aceste direcţii teoretico-filosofice nu sunt contradictorii, ci complementare, pentru că "…ontologia structural-generativă admite o unitate a momentelor realist şi transcendental (adică, aşa cum arată I. Pârvu, se realizează convergenţa punctului de vedere **epistemologic transcendental** cu cel **realist ontologic** – n.n.); acestea pot apărea ca simple "proiecţii" ale unui orizont mai profund, proiecţii controlate de un principiu de complementaritate" [126] . Fie că se pleacă de la ştiinţă, fie de la filosofie şi metafizică, există şanse bune de pregătire a unei noi paradigme de gândire.

Desigur, rămân încă multe aspecte discutabile relative la proiectul filosofiei şi ontologiei structural-fenomenologice. El „prelungeşte" realismul ontologic într-un realism epistemologic „naturalist" (nu într-un transcendentalism à la Noica, Weizsäcker, Thom ş.a.), cu rezultatul valorificării unei părţi mai restrânse din ştiinţa „structurală" contemporană, predominant a celei fixate sub sensul de **structură** ca „realitate empirică", de ştiinţă ancorată în cercetarea de configuraţii sistemice din unghiul logic-formal. Examinând frontierele ştiinţei structurale (astfel înţeleasă), M. Drăgănescu afirmă că:

"1. **Ştiinţa structurală** este cunoaşterea, modul de gândire şi efortul de cercetare al **structurilor** ca singură realitate cunoscută.

2. **Ştiinţa actuală** este în esenţă o ştiinţă structurală care caută să explice totul prin structuri.

3. **Structura** este o organizare de elemente care poate fi descrisă prin metode formale (matematice, logice, lingvistice)…

5. Elementele structurale cele mai profunde pentru ştiinţă sunt particulele elementare. Dacă ele sunt ultime elemente structurale ale lumii, atunci în interiorul lor nu mai sunt structuri, ci forme nestructurale care dau naştere la structuri. Dacă în interiorul lor sunt tot structuri, atunci acestea ar trebui căutate la infinit…

6…Ştiinţa structurală este şi o ştiinţă despre sisteme. Conceptul de **sistem**, care **este echivalent cu cel de automat** (subl. ns.), este aplicat tuturor formelor realităţii, chiar dacă este vorba de o fiinţă vie, de un om, de un proces social sau de societate…

7. Legile ştiinţei structurale sunt legi deterministe: determinism strict sau determinism probabilistic…Ştiinţa structurală reduce cauzalitatea la determinism…

14. **Insuficienţa cunoaşterii structurale** poate fi considerată ca un principiu fundamental al ştiinţei în general. Ştiinţa structurală este inerent limitată…" [127] .

Ontologia structural-fenomenologică incriminează predilect ştiinţa presupus ghidată metateoretic şi filosofic de un structuralism "static" (neîntemeiat riguros), al structurii

“încremenite”, fără a lua suficient în considerare structuralismul “dinamic”, care a ales o modalitate nouă de a contura schematizarea categoriilor ontologiei structural-generative. Descrierea echivocă a structurilor generative în termenii ontologiei „elementariste“ şi „realiste“ a ştiinţei moderne, sau „abstractă“ şi „statică“ în operele structuralismului „generaţiei prime“ sunt incriminate de modelul ontologic ortofizic.

2) În privinţa matematizării, apar alte deosebiri importante între proiectele ontologice în discuţie. Ontologia structural-generativă se poate constitui în sensul deplin decât dacă „medierile“ realizate pornind de la teoriile abstract-structurale vor permite, aşa cum s-a spus, trecerea de la **discursiv** la **constructiv**, prin implicarea esenţială a **matematizării**. O nouă ontologie, reformulată la nivelul exigenţelor contemporane - succesoare a tradiţionalei „ştiinţe despre fiinţă" - ar trebui să fie, în cele din urmă, transpozabilă în termeni matematici - dovada supremă a semnificaţiei şi validităţii aparatului său conceptual. Modelul ontologic ortofizic afirmă, însă, că nu este posibilă o formulare matematică sau o modelare matematică a fenomenelor profunzimilor existenţei. Acestea nu se comportă asemănător fenomenelor sau evenimentelor matematizabile (la care se aplică formalismul matematic) ale realităţii cunoscute şi investigate de ştiinţă în prezent. Încercările de formalizare **sui-generis** ale entităţilor ortoexistenţiale întâlnite în lucrările filosofice ale lui M. Drăgănescu nu contrazic ideea precedentă, ci reprezintă o tentativă de a face aceste entităţi mai comprehensibile, subliniind ineditul lor. Date fiind exemplele de impas în care a ajuns matematica pe plan structural (de ex. paradoxurile logico-matematice), ar fi acum necesară regândirea aspectelor **ontologice** ale matematicii prin ideea rezolubilităţii acestor paradoxuri într-o realitate mai profundă, caracterizată de o „logică dinamică a desfăşurării“. În această interpretare, logica şi matematica nu mai pot fi instanţe de validare a ontologiei, ci doar candidaţi la propria validare ontologică. Matematicul „pur“ **formal** se îmbină în mintea umană cu **neformalul**, ambele raportându-se la o realitate mai profundă. Ontologia structural-fenomenologică îşi propune reconsiderarea statutului ontologic al logicii şi matematicii, urmărind a stabili cum anume se deschid ele spre realitatea profundă.

Cu toate acestea, construcţia unei noi ontologii sau a unui nou sistem metafizic, trebuie să aibă în vedere nu numai **discontinuitatea**, ci şi o anume **continuitate**, **corespondenţă** cu alte construcţii sau sisteme. Or, acesta nu este, din cât se poate deduce, un scop explicit şi sistematic asumat de autorul filosofiei structural-fenomenologice. De aceea, caracterul inedit al opţiunii sale filosofice prezintă riscul major ca această ontologie să nu

poată fi uşor "compatibilizată" cu ontologiile cunoscute. Este ştiut că orice filosofie, ontologie, metafizică, se supune analizei comparative doar dacă există o "unitate de măsură" sau o "punte" comună cu alte concepții, mai apropiate sau mai îndepărtate.

Ajungând în acest punct, se poate spune că, dacă critica rațiunii structurale este asumată de ontologie ca o ipostază în care rațiunea structurală **critică**, atunci viziunea structural-fenomenologică ortofizică în ontologie e una în care rațiunea structurală este, la rândul ei, **criticată**. Din fiecare perspectivă rezultă moduri diferite de a conceptualiza existența, realitatea (arhitecturi diferite ale acestora), aparent incompatibile reciproc, nefiind însă exclusă o posibilă viitoare sinteză complementară, dar - nu în ultimul rând - şi de a exprima convingeri adânc înrădăcinate despre natura, rostul şi ierarhia valorilor ştiinței contemporane.

Note şi referințe bibliografice 3

1. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 80

2. **Idem**, **Spiritualitate, informație materie**, eseuri, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1988, p. 70-71

3. **Ibidem**

4. **Idem**, **Inelul lumii materiale**, p. 135

5. Vezi **ibidem**, p. 171

6. Vezi M. Drăgănescu, **Informația materiei**, p. 24

7. **Ibidem**, p. 29

8. **Idem**, **Spiritualitate, informație, materie**, p. 105

9. A se vedea afirmațiile din **Spiritualitate, informație, materie**, p. 103, 105

10. **Inelul lumii materiale**, p. 98

11. **Ibidem**, p. 90: "Să încercăm să ne transpunem cu ființa şi mintea noastră într-o stare de neconcentrare, larg receptivă, cvasimeditativă, blocând gândirea, cel puțin în momentele când privim un peisaj natural de munte, o turmă de oi pe coasta unui deal, o apă cristalină şi rapidă pe pietre strălucitoare în soare, marea reflectând culoarea cerului etc. Nu mai ştim nimic, toate căile gândirii şi memoriei le-am blocat, suntem într-o stare de relaxare totală, primitivă, vegetativă, dar înregistrăm o imagine pe care o privim ca şi cum timpul ar sta, ca şi cum dinamica imaginii ne-ar fi străină. Profunzimea acestei **trăiri** ne trezeşte plăcere sau durere, mai curând o **stare afectivă neutră**. Un asemenea experiment, în care nu suntem în somn, ci într-o stare de veghe, în care atenția noastră o îndreptăm către relaxare şi înregistrare senzorială, pentru ca în final atenția noastră să nu mai fie efort de concentrare, ci plasată într-un punct de echilibru natural al ființei noastre, dar şi al nostru cu mediul înconjurător, constituie un fenomen de trăire pe care îl vom numi afiire (ființare). O asemenea trăire trebuie să aibă şi pasărea şi iepurele şi calul. Ea este un act primitiv al ființei şi care la om, poate în anumită măsură şi la alte animale, este greu de rupt de un act de gândire oricât de vag şi de elementar ar fi acesta".

12. **Ibidem**, p. 156, 157

13. **Ibidem**

14. **Ibidem**, p. 159

15. **Ibidem**

16. **Ibidem**. Prin ideea de minus infinit.

17. **Ibidem**, p. 160, 161

18. **Ibidem**, p. 162

19. Vezi ***, **Dicționar de filosofie**, Editura Politică, Bucureşti, 1978, p. 258

20. Vezi ***, **Teoria cunoaşterii ştiințifice**, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1982, p. 253

21. Vezi ***, **Dicționar de filosofie**, **loc.cit.**

22. Vezi ***, **Teoria cunoaşterii ştiințifice**, p. 261

23. Vezi M. Drăgănescu, **Spiritualitate, informație, materie**, p. 74

24. **Idem**, **Inelul lumii materiale**, p. 180, 181

25. **Ibidem**

26. **Ibidem**, p. 226

27. **Ibidem**, p. 250

28. Vezi M. Drăgănescu, **Spiritualitate, informație, materie**, p. 74

29. Pentru aceste idei vezi A. Salam, **Ştiința, bun al întregii omeniri**, Editura Politică, Bucureşti, 1985; T. Torò, **Fizică modernă şi filosofie**, Editura Facla, Timişoara, 1973; G.C. Moisil, **Cascada modelelor în fizică**, Editura Albatros, Bucureşti, 1985; G. Folescu, **Din enigmele microcosmosului**, Editura Albatros, Bucureşti, 1986

30. M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 218-220

31. **Idem**, **Eseuri**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993, p. 63-70

32. **Idem**, **Inelul lumii materiale**, p. 211-237; **Spiritualitate, informație, materie**, p. 76-84

33. **Idem**, **Inelul lumii materiale**, p. 221-223; **Spiritualitate, informație, materie**, p. 80-84

34. Vezi pentru aceste idei, I. Pârvu, **Infinitul şi infinitatea lumii. Studiu epistemologic**, Editura Politică, Bucureşti, 1985; G. Bachelard, **Dialectica spiritului ştiințific modern**, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986,vol. 1; J. Merleau-Ponty, **Cosmologia secolului XX**, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978; S. Weinberg, **Primele trei minute ale universului**, Editura Politică, Bucureşti, 1984; V.A. Ambarțumian, V.A. Kaziutinski, **Revoluțiile stiințifice şi progresul în cercetarea universului**, în **Istoria ştiinței şi reconstrucția ei conceptuală**, antologie, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

35. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 217

36. **Ibidem**, p. 272. "Totul, **în lumea fizică a universului**, începând cu particulele elementare, nu lasă posibilitatea pătrunderii în informaterie, respectiv la ortosensurile care

determină structura şi, în definitiv, legile universului fizic. Materia nevie este deschisă, în sine, în informaterie, dar ea este închisă pentru orice manipulare structurală din univers. O asemenea limită ar apărea ca absolută dacă nu ar exista şi introdeschiderile materiei vii (**ibidem**, p. 267).

37. **Ibidem**, p. 245, 260

38. Vezi N. Botnariuc, **Concepţia şi metoda sistemică în biologia actuală**, în vol. **Progrese şi perspective în biologie**, Bucureşti, 1974, p. 13

39. Vezi V. Săhleanu, **Eseu de biologie informaţională**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973, p. 14; el identifică drept concepte majore ale biologiei noţiunile de **sistem**, **nivel de organizare** şi **informaţie**.

40. Vezi C. Wittenberger, **Eseuri de biologie teoretică**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 14-15. Un alt reputat specialist biolog, B. Stugren, afirma că "Viaţa este un fenomen mult mai complicat şi complex decât fenomenele atomice şi nucleare, deoarece este un proces al dezvoltării materiei pe o treaptă superioară. De aceea şi cunoaşterea vieţii nu poate rivaliza deocamdată în realizări cu ştiinţele care studiază materia nevie. Totuşi s-au înregistrat câteva descoperiri senzaţionale…elucidarea structurii acizilor nucleici, codul genetic, mecanismul de pătrundere a virusului în celulă" (**Ştiinţa evoluţiei**, Editura Politică, Bucureşti, 1965, p. 8).

41. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 287, 291, 292

42. **Idem** (în colaborare cu Gh. Ştefan şi C. Burileanu), **Electronica funcţională**, Editura Tehnică, Bucureşti, 1991, p. 349-351, 393-395

43. **Idem**, **Inelul lumii materiale**, p. 293, 294, 295

44. Vezi **idem**, **Sur la notion et le domaine de la vie artificielle**, communication à l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts, 1 juillet 1995, Bruxelles, p. 9-10

45. **Inelul lumii materiale**, p. 370

46. **Ibidem**, p. 366

47. **Ibidem**, p. 296-299

48. **Ibidem**, p. 307-308

49. **Ibidem**, p. 314. O interesantă analogie între fizic şi biologic face C. Wittenberger în **op.cit.**, p. 20-21, ezitând însă să accepte definitiv virtuţile teoriei sistemelor pentru studiul fenomenelor vieţii sau să le situeze într-o nouă paradigmă teoretico-metodologică, aşa cum

face filosofia structural-fenomenologică: "**viul nu mai poate fi gândit decât sub formă de sisteme**…**specificul calitativ al viului este specificul calitativ al sistemelor vii** (subl. ns.)…Nu cumva specificul calitativ al lumii vii constă tocmai în faptul (sau derivă din faptul) că **acestea se mişcă în nişte dimensiuni spaţio-temporale diferite de cele clasic cunoscute?** Problema nu ştim să fi fost pusă până acum (cu toate că, la data scrierii acestor rânduri, **Profunzimile lumii materiale** apăruse deja – n. ns.); vezi **ibidem**, p. 149, 154-155.

50. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 316-317

51. **Ibidem**, p. 360

52. **Idem**, **Spiritualitate, informaţie, materie**, p. 84-86

53. **Idem**, **Inelul lumii materiale**, p. 369

54. Vezi **idem**, **Eseuri**, p. 76-91

55. **Idem**, **Spiritualitate, informaţie, materie**, p. 90-91

56. **Idem**, **Inelul lumii materiale**, p. 416-417

57. **Ibidem**, p. 104, 122. Viziunea filosofică asupra informaţiei cuprinde teoretizarea ei ca entitate distinctă, a canalelor de comunicare şi a condiţiilor posibilităţii acesteia: "Înţelegem deci prin **filosofia informaţiei critica sau analiza logică şi comparată a universului informaţional de intrare şi a universului informaţional de ieşire**, de unde, evident, rezultă critica sau analiza logică a canalului prin care se face transmisiunea, adică a **omului** ca receptor şi emiţător de informaţie…Numim **informaţie în genere** sau **informaţie fundamentală** acea informaţie care este considerată sub raportul **condiţiilor generale şi universale sub care ea este posibilă**" (V. Stancovici, **Filosofia informaţiei**, Editura Politică, Bucureşti, 1975, p. 25, 28). Pentru o abordare mai "tehnică", ce ia în considerare inteligenţa artificială, vezi M.C. Bârliba, **Introducere în epistemologia informaţională**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1990.

58. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 422

59. Vezi I. Irimie, **The Definition of the Concept of Information – an Open and Actual Question**, în STUDIA Universitatis "Babeş-Bolyai", Philosophia, 1983, p. 34. La celălalt punct de vedere, I. Horotan, **Pentru o teorie filosofică a informaţiei**, în "Revista de filosofie", nr. 5/1976

60. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 428; de asemenea, **Electronica funcţională**, p. 87-89

61. **Idem**, **Inelul lumii materiale**, p. 432

62. **Ibidem**, p. 201, 206. "…folosind sensibilitatea, gândirea analitică şi forma logică a gândirii, izbutim să obţinem o **informaţie fundamentală, intensivă, de conţinut, obiectuală** şi **obiectivă**. O asemenea informaţie are valoare ontologică incontestabilă deoarece pătrunde în însăşi esenţa obiectului" (V. Stancovici, **Filosofia integrării**, Editura Politică, Bucureşti, 1980, p. 19). Să adăugăm că în concepţia ortofizicii aceeaşi informaţie fundamentală pătrunde şi **esenţa obiectului** şi **esenţa subiectului**.

63. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 202, 206

64. Vezi, în acest sens, I. Irimie, **Information et causalité**, în STUDIA Universitatis "Babeş-Bolyai", Philosophia, 1968; **Idem**, **Particularităţi ale condiţionării şi cauzării informaţionale**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1987; **Idem**, **Raporturile dintre determinările energetice şi cele informaţionale**, în STUDIA Universitatis "Babeş-Bolyai", Philosophia, nr. 1/1988

65. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 194, 195

66. **Ibidem**, p. 185

67. **Idem**, **Eseuri**, p. 18-31 (cap. **Disponibilitatea informaţională**)

68. Vezi I. Pârvu, **Arhitectura existenţei**, vol. 1, **Paradigma structural-generativă în ontologie**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 7

69. **Ibidem**, p. 17

70. Vezi A. Marga, **Introducere în filosofia contemporană**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 13

71. Vezi M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 220

72. Vezi **idem**, **Informaţia materiei**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990; **Eseuri**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993; **L'universalité ontologique de l'information**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1996

73. Vezi nota 4

74. Exegeza românească în ontologie şi filosofia ştiinţei a identificat teorii ştiinţifice reprezentative pentru programele de cercetare în sensul regândirii ontologiei şi metafizicii: logica abstractă sau teoria generală a modelelor (logică), teoriile marilor structuri (matematică), teoria cuantică abstractă şi teoria relativităţii (fizică), teoria evoluţiei (reconstrucţia matematică modernă, biologie), programele gramaticii universale (lingvistica teoretică) ş.a. Vezi I. Pârvu, **op.cit**., p. 18

75. **Ibidem**, p. 43-44

76. M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 177

77. Vezi **Un text al lui Constantin Noica despre ortofizica lui Mihai Drăgănescu**, în Al. Surdu, **Vocații filosofice românești**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1995, p. 190-191

78. I. Pârvu, **op.cit**., p. 16

79. Vezi A. Miroiu, **Dincolo de diletantism**, în "22", 16 februarie 1990, p. 4-5

80. I. Pârvu, **op.cit**., p. 12

81. Dintre intervențiile recente ale lui M. Drăgănescu pe această temă amintim lucrările **The Method of the Structural-Phenomenological Recognition**; **De la filosofia la ştiința mentalului**, comunicare prezentată la masa rotundă organizată de Divizia Logica, Metodologia şi Filosofia Ştiinței a Comitetului Român pentru Istoria şi Filosofia Ştiinței şi Tehnicii, privind Filosofia Mentalului şi Ştiințele Cognitive, Academia Română, Bucureşti, 15 aprilie 1997, publicată în "Academica", nr. 8 (80), iunie, 1997, p. 11-12; **On the Structural-Phenomenological Theories of Consciousness**, în "The Noetic Journal", vol 1, June, 1997, p. 28-33, USA; **Este sau nu posibilă o teorie cuantică a mentalului?**, comunicare prezentată la sesiunea CRIFST, 6 noiembrie 1997; **Procesarea mentală a informației**, comunicare prezentată la Zilele Academice Ieşene, 9 octombrie 1997, publicată în "Academica", nr. 12 (84), octombrie 1997, p. 14-15 (partea I), nr. 1 (85), noiembrie 1997, p. 28-29 (partea a II-a), nr. 2 (86), decembrie 1997, p. 31-32 (partea a III-a); **Conştiința fundamentală a existenței**, în "Academica", nr. 3 (87), ianuarie 1998, p. 20-21 (partea I), nr. 4 (88), februarie 1998, p. 20 (partea a II-a), nr. 5(89), martie 1998, p. 28-29 (partea a III-a); **De la filosofia la ştiința mentalului**, în "Revista de filosofie", Tom XLIV, nr. 5 (septembrie-octombrie) 1997, p. 457-464; **Continuities and Discontinuities in the Realms of Life and Mind**, în "Revue Roumaine de Philosophie", Tome 41, nr. 1-2 (Janvier-Juin) 1997, p. 3-9; **On the Notions of Understanding and Intelligence**, în "Noesis", XXIII, 1998, p. 87-97; **Taylor's Bridge across the Explanatory Gap and Its Extention**, în "Consciousness and Cognition", nr. 7/1998, p. 165-168. Vezi, de asemenea, I. Isac, **Relația dintre fizica structurală şi fizica structural-fenomenologică**, comunicare prezentată la Simpozionul "Modelarea Structural-Fenomenologică", organizat de Academia Română, Secția de Ştiința şi Tehnologia Informației, Centrul pentru cercetări avansate în învățarea automată, prelucrarea limbajului natural şi modelare conceptuală, CRIFST, Bucureşti, 17 iunie 1997, publicată în "Caiete critice", nr. 5-7 (114-116)/1997, p. 167-170.

82. Vezi I. Pârvu, **op.cit**., p. 49

83. **Ibidem**, p. 23, 26

84. M. Drăgănescu, **Impasul structural al ştiinţei**, conferinţă susţinută la Universitatea "Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, 18 noiembrie 1996. Aşa-numita "metodă a recunoaşterii structural-fenomenologice" are următoarele etape:

1) Se stabileşte că ştiinţa structurală se află într-un impas privind explicarea unui proces sau fenomen (de exemplu, problema particulelor "elementare", începutul/originea şi sfârşitul universului fizic);

2) Se încearcă identificarea unei teorii structurale care ar putea explica procesul sau fenomenul respectiv, cu următoarele situaţii/cazuri:

- dacă nu este identificată nici o astfel de teorie (prin listare inductivă), atunci impasul este **complet**;

- dacă se demonstrează că nu există nici o teorie structurală care să furnizeze o explicaţie satisfăcătoare (prin asertare deductivă), atunci impasul este **absolut**;

3) Pe baza introspecţiei procesului mental se sugerează un anumit gen de **experiment**, graţie căruia să poată fi **recunoscut** un proces fenomenologic (incomensurabil în paradigma ştiinţei structurale), de natură a explica satisfăcător fenomenul sau procesul amintit;

4) O atare recunoaştere trebuie să satisfacă **criteriul de "falsificabilitate structurală"** (specie a criteriului falsificabilităţii, enunţat de K. Popper). Dacă se reuşeşte acest lucru, atunci procesul fenomenologic respectiv are o existenţă reală, aparţine realităţii fizice şi este explicabil în SP (domeniul structural-fenomenologic), rămânând de stabilit dacă şi în ce condiţii o eventuală altă teorie **exclusiv structurală** l-ar putea integra explicativ. (Vezi, în acest sens, M. Drăgănescu, **The Method of the Structural-Phenomenological Recognition**, p. 3-4; I. Isac, **Relaţia dintre fizica structurală şi fizica structural-fenomenologică**, p. 168).

85. Vezi I. Pârvu, **op.cit**., p. 128

86. **Ibidem**, p. 33

87. Vezi A. Maga, **op.cit**., p. 235

88. **Ibidem**, p. 242

89. "Modalitatea "inductivă" a construcţiei ontologice este, totuşi, limitată, "rezervată" în afirmarea trecerii de la "totalitatea realităţii" la "realitatea ca totalitate". Prelungirea fără "soluţie de continuitate" a demersului ipotetico-deductiv al ştiinţei propus de Bunge ca

metodă de construcţie a ontologiei, nu poate produce decât teorii asupra unor aspecte "generale" ale lumii, dar nu şi un răspuns la problema tradiţională a ontologiei sau metafizicii, aceea a sensului Fiinţei şi a constituţiei de fiinţă a realului (**Seinverfassung des Daseins** – cum se exprimă Heidegger), a temeiului originar şi generator al fiinţărilor (I. Pârvu, **op.cit**., p. 16).

90. **Ibidem**, p. 202

91. Vezi M. Heidegger, **Sein und Zeit**, Max Niemeyer, Tubingen, 1979, p. 11, **apud** A. Marga, **Introducere în filosofia contemporană**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 174

92. **Sein und Zeit**, p. 7, **apud** A. Marga, **op.cit**., p. 175

93. Vezi I. Pârvu, **op.cit**., p. 216

94. Vezi A. Marga, **op.cit**., p. 176

95. Vezi **Un text al lui Constantin Noica despre ortofizica lui Mihai Drăgănescu**, în Al. Surdu, **op.cit**., p. 190

96. Cf. M. Aiftincă, **Tensiunea filosofică**, în "România literară", nr. 41/42, octombrie 1989, p. 19

97. A. Marga, **op.cit**., p. 177

98. Vezi **Scrisoare despre "umanism"**, în M. Heidegger, **Originea operei de artă**, Editura Univers, Bucureşti, 1982, p. 332-333

99. A. Marga, **op.cit**., p. 183, 184

100. Vezi M. Drăgănescu, **Informaţia materiei**, p. 44, 46

101. I. Pârvu, **op.cit**., p. 226

102. **Ibidem**, p. 233, **apud** A.N. Whitehead, **Process an Reality. An Essay in Cosmology**, Free Press, New York, 1969, p. 5

103. Vezi M. Drăgănescu, **Informaţia materiei**, **Glosar**. Autorul filosofiei structural-fenomenologice şi-a anunţat intenţia remanierii semantice a vocabularului filosofic propriu în lucrări ulterioare, în sensul suprimării unor termeni care nu şi-au dovedit viabilitatea deplină (posibil, denumirile unor familii de ortosensuri, apreciate de M. Drăgănescu ca superflue), respectiv al creării altora, meniţi să caracterizeze complexitatea existenţei profunde.

104. Vezi **Vocaţii filosofice româneşti**, p. 188-189

105. M. Drăgănescu, **Inelul lumii materiale**, p. 211-237

106. Vezi A. Flew, **Dicţionar de filosofie şi logică**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 358

107. I. Pârvu, **op.cit**., p. 225

108. A.N. Whitehead, **op.cit**., p. 56

109. I. Pârvu, **op.cit**., p. 226

110. **Constantin Noica şi întrebarea despre fiinţă**, în Al. Surdu, **Vocaţii filosofice româneşti**, p. 91

111. C. Noica, **Devenirea întru fiinţă**, vol. II, **Tratat de ontologie**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 191

112. **Ibidem**

113. **Ibidem**, p. 307

114. **Ibidem**, p. 5

115. **Idem**, **Sentimentul românesc al fiinţei**, Editura Eminescu, Bucureşti, 1978, p. 168-176, **apud** Al. Boboc, **Confruntări de idei în filosofia contemporană**, Editura Politică, Bucureşti, 1983, p. 245-246

116. **Sentimentul românesc al fiinţei**, p. 169, 173-174

117. I. Pârvu, **op.cit**., p. 221

118. Al. Surdu, **op.cit**., p. 90

119. C. Noica, **Devenirea întru fiinţă**, p. 13, 15

120. **Ibidem**, p. 26

121. **Ibidem**, p. 385

122. I. Pârvu, **op.cit**., p. 222

123. **Ibidem**, p. 230

124. **Ibidem**, p. 112, 230

125. **Ibidem**, p. 135, 136

126. **Ibidem**, p. 146

127. Vezi M. Drăgănescu, **Cariatidele gândului**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1996, p. 114-115

CAP. 3 LIMBAJUL FILOSOFIC STRUCTURAL-FENOMENOLOGIC. STATUTUL EPISTEMOLOGIC ŞI SEMANTIC AL CONCEPTELOR ORTOFIZICII

3.1. **Filosofia limbajului, analiza logico-lingvistică şi lexicul filosofiei structural-fenomenologice**

Printre numeroase transformări, spectaculoase şi impresionante, în toate domeniile vieţii sociale, spirituale şi activităţile profesionalizate ale omului, secolul XX a consacrat o **profundă restructurare a problematicii filosofice**. "Care sunt aceste probleme? Rezumându-ne doar la marile complexe de probleme care s-au pus în toată amploarea lor abia în filosofia contemporană, se poate spune că aceasta a înregistrat o "cotitură lingvistică", în urma căreia domeniul comunicării verbalizate, al limbii a fost abordat ca un mediu fundamental al existenţei, cunoaşterii şi acţiunii. Filosofia contemporană s-a concentrat asupra finitudinii existenţei umane şi a căutat să reconstruiască întreaga filosofie pornind de la acest dat fundamental. În cadrul ei intenţionalitatea actelor de conştiinţă şi, prin implicaţie, sensul sistemelor conceptuale, au ajuns la recunoaştere şi la o tratare sistematică deosebit de amplă. Tehnica de producţie a devenit un domeniu distinct de meditaţie pentru filosof; din momentul în care s-a trecut la organizări tehnice nu numai în producţie, ci şi în administraţie, în diferite sfere ale vieţii sociale, orice abordare a existenţei sociale a omului trebuie să includă o tratare a tehnicii. După ce ştiinţele au înregistrat şi înregistrează o expansiune neîntreruptă, adesea pe seama altor forme ale cunoaşterii, logica ştiinţei a devenit şi ea un domeniu important al meditaţiei filosofice. Treptat, ştiinţele mature resimt nevoia unei componente reflexive; legat de aceasta, se dezvoltă masiv cercetările în sfera teoriei ştiinţei. În sfârşit, odată cu progresul ştiinţelor experimentale şi cu evenimentele istoriei social-politice s-a produs dezvoltarea reflexivităţii; pe fondul ei, filosofia tinde să devină **metafilosofie** (subl. ns.) şi să se concentreze asupra condiţiilor formale ale raţionalităţii cunoştinţelor şi acţiunilor" [1].

Din acest evantai problematic reţinem ca deosebit de importantă şi relevantă pentru lucrarea de faţă aspectul **analizei logico-lingvistice** (fără a exclude, desigur, alte curente de gândire ale filosofiei contemporane la care se relaţionează filosofia structural-fenomenologică ortofizică). Unul din principalele merite ale filosofiei limbajului – înţelegând prin această denumire totalitatea orientărilor şi curentelor care au studiat limbajul sub unghiul deschiderii sale filosofico-metafizice, fie vorba de reconstrucţia logică, filosofia limbajului comun sau

alte varietăţi – este acela de a fi demonstrat convingător necesitatea analizei logico-lingvistice ca "preliminar" al demersului ontologic, epistemologic, praxiologic etc. Mai mult, s-a afirmat uneori că însăşi metafizica secolului XX a devenit una a cercetării şi clarificării analitice a limbajului (filosofic, ştiinţific, al vieţii cotidiene ş.a.m.d.), avându-se în vedere caracteristicile sau însuşirile ei de a fi **antiteoretică** şi **anticonstructivă**.

Filosofia limbajului reprezintă rezultatul decantării unor momente semnificative ale filosofiei contemporane. Iniţial ea a fost conţinută în primele forme ale neopozitivismului şi filosofiei analitice, care doreau o ruptură completă de trecutul filosofării, considerând că problemele filosofice reprezintă "încurcături" datorate blocajelor în funcţionarea limbajului. Or, clarificările – rezultate ale cercetării filosofice – por contribui la diminuarea sau înlăturarea acestor blocaje. "Pentru Ludwig Wittgenstein, ca şi pentru George Moore sau Gilbert Ryle, filosofia nu este o teorie, cunoaştere cu valoare universală sau construcţie liberă a spiritului, ci **o activitate** (subl. ns.) ale cărei rezultate mai importante sunt o sumă de clarificări privitoare la natura limbajului şi a gândirii, a problemelor caracterizate îndeobşte drept **filosofice**…Filosofii care ilustrează cel mai bine stilul analitic de filosofare nu par preocupaţi să descopere sau să inventeze ceva, cu alte cuvinte să producă idei noi, ci să ajungă la o mai bună înţelegere a unor lucruri familiare înlăturând "ceaţa mintală" pe care o generează acceptarea necritică a unor automatisme şi înclinaţii spontane ale gândirii comune şi ştiinţifice" [2].

Oricum, însă, visurile primilor filosofi analitici nu s-au împlinit întocmai. "Cotitura lingvistică" la care s-a referit M. Schlick în perioada de apogeu a Cercului de la Viena n-a "spulberat" sau "demolat" pur şi simplu problematica fundamentală a filosofiei, ci a scos la iveală şi supus explicitării o presupoziţie până atunci ascunsă a discursului filosofic. Anume, aceea că, dacă ontologiile tradiţionale realizau construcţii conceptuale în care limbajul era doar un **instrument** sau un **mijloc** (folosit intuitiv, fără un control riguros), în schimb ontologiile contemporane realizează construcţii conceptuale în care limbajul devine un **scop** (prin manipularea cu un grad ridicat de control). Nici ontologia, nici epistemologia sau alte domenii filosofice fundamentale ale filosofiei nu se mai pot concepe astăzi fără dimensiunea (analitică, cercetătoare şi clarificantă) a limbajului. Problema se regăseşte într-un mod mai radical în cazul post-modernismului (contestat sau ignorat de unii filosofi, acceptat de alţii, examinat cu prudenţă metodologică de o a treia tabără), privitor la relativizarea contextelor cognitive, apropierile ontologiei şi filosofiei (ştiinţei) de psihologie, axiologie, sociologie,

chiar literatură prin prisma abordărilor pragmatice, hermeneutice, textualiste etc., ceea ce indică tentative de transgresare ale unor limite ale metafizicii clasice (moderne, mai ales), ale filosfiilor tradiționale. După cum s-a putut aprecia în urma analizei "stării" curentelor post-moderne, "Se pare că la ora actuală linia principală de despărțire între orientările epistemologiei nu se mai situează între poziții analitice şi neanalitice. Astăzi se remarcă mai degrabă o reacție a filosofiilor subiectivist-relativiste împotriva "filosofiilor grave" cum le numeşte Sosa, filosofii care se fundamentează pe tradiția platonică a realismului obiectiv şi cred în obiecte reale ale cunoaşterii şi metode obiective ale rațiunii. Diverse orientări relativiste critică concertat fundaționismul şi mai ales încercarea de legitimare a adevărului universal" [3] .

Asistăm în cazul acestor orientări filosofice la repunerea în discuție a teoriilor, ideilor şi conceptelor epistemologice care formează chiar nucleul gândirii moderne (**cunoaştere**, **adevăr**, **raționalitate**, **întemeiere**, **metodă**, **subiect** etc.) din perspective noi: corelarea realității cu ficțiunea şi a descrierii cu interpretarea, de multe ori negându-se posibilitatea accesului dincolo de un "text" (fie acesta textul naturii, existenței, realității ş.a.). În interiorul lor, **epistemologicul** devine condiționat de **semantic**, iar relația dintre realitate, limbaj şi cunoaştere tinde să se inverseze; faptele (ştiințifice) ar trebui lăsate să "vorbească" de la sine, ştiința nemaiavând nevoie de interpretări filosofice (J. Hacking, A. Fine). Interpretarea "textului" detronează suveranitatea raționalității unice, problema cunoaşterii unei realități aflate "dincolo" de el fiind lăsată în planul secund.

Care ar fi, după o asemenea remaniere, ideile centrale al realismului filosofic, astăzi? Evident, este greu de susținut, la ora actuală, un realism "în sine" – à la Platon sau Bolzano -, dar aceasta nu înseamnă nici înlăturarea pur şi simplu a realismului filosofic ca atare. Conform lui I. Niiniluoto, tezele **realismului** filosofic actual ar fi, în general, următoarele:

1. Cel puțin o parte din realitate este ontologic independentă de gândirea umană;
2. Adevărul ca relație semantică între limbaj şi realitate, în sensul dat de versiunea modernă tarskiană a teoriei corespondenței are ca indicator optim cercetarea sistematică care foloseşte metoda ştiinței;
3. Conceptul de adevăr sau acela de fals sunt aplicabile, în principiu, la toate produsele lingvistice ale cercetării ştiințifice, inclusiv datele observaționale, legile şi teoriile;
4. Adevărul împreună cu alte utilități epistemice reprezintă scopul esențial al ştiinței;

5. Adevărul nu este uşor accesibil şi chiar cele mai bune teorii pot să nu fie adevărate, dar există posibilitatea de a ne apropia de adevăr şi de a face previziuni raționale asupra progresului cognitiv;

6. Cea mai bună explicație pentru succesul practic al științei constă în afirmația că teoria științifică fiind în fapt aproximativ adevărată este rațional să crezi că uzul metodei științifice va duce la progresul cognitiv.

Asemenea nuanțări întâlnim şi la M. Bunge, atunci când expune tezele generale ale **realismului critic**, re-semnificând sintagma "lucrului în sine":

1. Există lucruri în sine, adică obiecte a căror existență nu depinde de gândirea noastră;

2. Lucrurile în sine sunt cognoscibile, deşi parțial şi prin aproximări succesive mai degrabă decât exhaustive şi dintr-o dată;

3. Cunoaşterea unui lucru în sine poate fi atinsă unitar, prin corelația dintre teorie şi experiment…;

4. Această cunoaştere (cunoaşterea factuală) este mai curând ipotetică decât apodictică, deci este corigibilă şi nu finală…;

5. Cunoaşterea unui lucru în sine, departe de a fi directă şi iconică, este indirectă şi simbolică [4]

Probabil că, deocamdată, se poate accepta – aşa cum sugerează autori ca A. Botez – o conjuncție de complementaritate între perspectiva modernă şi cea post-modernă, între paradigma **epistemică** şi cea **postepistemică**, ca "expansiune metodologică" a viitorului științei. În ce măsură, însă, va contribui fiecare din ele la depăşirea impasului în care se află știința actuală, respectiv la depăşirea perioadei de criză a culturii contemporane, este dificil de apreciat. Apărut ca o reacție la absolutizările moderne, post-modernismul are unele contribuții notabile la resemnificarea demersului științific şi filosofic din perspectiva limbajului, care trebuie despărțite de exagerările inerente unui registru foarte larg de interpretări şi convingeri. Considerăm că, în această ordine de idei, se pot reține următoarele: este în afara oricărei discuții plusul explicativ şi comprehensiv pe care l-au adus în filosofie (cu deosebire în filosofia științei) "cotitura lingvistică" şi "cotitura pragmatică". Logica, filosofia şi metodologia științei au fost obligate să considere într-o tot mai mare măsură problemele genezei teoriilor științifice, determinările psihologice, sociologice, istorice şi axiologice ale creațiilor științifice. Apelul la componenta pragmatică a limbajului s-a vădit, de asemenea, o necesitate, dincolo de sintacticul şi semanticul pur. Dar, poate, cea mai importantă concluzie

ce se desprinde din studierea istoriei filosofiei limbajului/analitice, a filosofiei ştiinţei şi a componentelor filosofice ale paradigmei post-moderne este aceea că nu putem vorbi de un singur tip sau gen de filosofie (altfel spus, de "filosofia însăşi" sau FILOSOFIA cu majuscule). Contrar intuiţiei curente, a intuiţiei şi convingerii înrădăcinate în simţul comun, există doar genuri, specii filosofice şi tradiţii de filosofare, diferenţiate între ele prin trăsături ireductibile. Nu există un criteriu unic al excelenţei filosofice/metafizice, ci multiple criterii, corespunzătoare modalităţii de alegere a ideilor, metodelor, căilor de argumentare, construcţie şi critică specifice fiecăreia dintre ele.

Filosofia limbajului, prin intermediul analizei logico-lingvistice, ajunge la problema delimitării între **limbajul ca mijloc** şi **limbajul ca scop**. Fiind vorba de un teritoriu aflat la frontiera dintre tradiţii sau paradigme filosofice diferite, se pot pune mai multe întrebări. Unde trebuie să se oprească analiza logico-lingvistică pentru a lăsa loc construcţiei ontologice propriu-zise? Lumea actelor de vorbire "pune între paranteze", "suprimă" lumea reală? Este posibil şi justificat, aşa cum s-a încercat uneori, a "deduce" o ontologie dintr-o semantică logică şi/sau lingvistică? Care ar fi, în acest sens, statutul epistemologic şi semantic al unor concepte ca acelea de **existenţă**, **realitate**, **materie** ş.a.?

Fără pretenţia unor răspunsuri imediate şi definitive, se poate spune că exagerările concepţiilor despre **limbaj ca scop în sine** pleacă de la imaginarea acestuia ca entitate singulară, autonomă. Cum altfel s-ar putea interpreta afirmaţia lui Wittgenstein din **Tractatus logico-philosophicus** "graniţele lumii mele sunt graniţele limbii mele"? Sau pretenţiile desconstructivismului filosofic actual de a nu se putea trece dincolo de "textul" realităţii? Supralicitând rolul limbajelor ideale, formale – care este, indiscutabil, excepţional pentru anumite domenii de activitate -, intenţia programatică a Cercului vienez de a clădi în fapt idealul ştiinţei unitare s-a transformat într-un gen de venerаţie a ştiinţei (filosofia fiind redusă la rolul de **ancilla scientiae**). Din atari exagerări s-a născut, totuşi, metoda analizei logico-lingvistice, care exercită acea acţiune terapeutică surprinsă de Wittgenstein în a doua etapă a gândirii sale (mai ales în lucrarea **Cercetări filosofice**): critica filosofiei devine critica limbajului ştiinţific, filosofic şi cotidian, o activitate de cercetare şi clarificare terapeutică ("filosofia tratează o problemă ca pe o boală").

O ultimă întrebare, la acest punct: este într-adevăr analiza logico-lingvistică operantă peste tot în egală măsură? Cu toate că filosofii limbajului/analitici au argumentat importanţa acestui demers pentru filosofia socială - în special pentru **comunicarea interumană** din viaţa

cotidiană (Hare, Searle, Austin, Kripke sau Habermas) -, **filosofia naturii** şi **ontologia naturii** au trecut pe planul secund. Chiar dacă este indubitabil că fără analiza sintactică, semantică şi pragmatică a limbajului, fără reguli de formare şi transformare a limbajelor artificiale şi naturale discursul filosofic nu se mai poate purta astăzi, se poate deduce că analiza logico-lingvistică nu are aceeaşi operaţionalitate şi relevanţă pentru toate zonele sau domeniile discursului filosofic. Dacă se păstrează predominant accepţiunea "jocului de limbaj" în interacţiunile sociale, se rămâne, eventual, la nişte **preliminarii antropologice**.

Studiind aspectele esenţiale ale sistemelor semantice şi limbajului natural, M. Drăgănescu investighează limitele teoriilor semantice formale şi, implicit, ale analizei logico-lingvistice. "Întrebarea pe care ne-o punem este dacă materia profundă poate fi descrisă în limbaj natural, altfel decât într-un mod analogic în raport cu materia din univers sau poate fi descrisă numai metaforic sau poetic. Mai riguros ne-ar interesa dacă ea ar putea fi descrisă cu un limbaj ştiinţific (logico-matematic, cu diagrame, programe informatice etc.) pentru a putea proiecta în viitor dispozitive ortotehnologice" [5] .

Spre deosebire de **semantica structurală a semnificaţiei**, filosofia structural-fenomenologică propune o **semantică fenomenologică a sensului**, care ar avea ca obiect de studiu:

- semantica fenomenologică a sensurilor şi ortosensurilor;
- semantica formală a semnificaţiilor (de referinţă şi context);
- semantica mixtă a proceselor cu sens şi semnificaţie [6]

Din punct de vedere biologic şi fiziologic, creierul şi mintea ar conţine 3 straturi (inclusiv unul informaterial), ceea ce ar explica apariţia **sensurilor neformale**, neintegrabile pe deplin în nici o matrice structurală a semanticii lingvistice:

a) un strat neuronic, structural, care conţine informaţia cu o semantică a semnificaţiei;
b) un substrat informaterial în care au loc fenomenele de sens într-un mod fenomenologic, fizic (fiecărei structuri semnificante neuronic îi corespunde un sens în informaterie, dar şi unui sens generat în substratul informaterial îi poate corespunde o structură neuronică);
c) un "strat" abstract informaţional, prin reunirea semnificaţiei şi sensului din cele 2 substraturi, având deci o semantică mixtă [7]

Desigur, omul nu este conştient de o atare distincţie, fiindcă efectul mental e unitar.

Problema limbajului natural nu a fost rezolvată pe deplin – şi, foarte probabil, nici nu va putea fi vreodată – de către teoriile semantice formale. Analiza unor teorii lingvistice dintre

cele mai celebre apărute în ultimele decenii ("gramaticile generative şi generativ-transformaționale" ale lui N. Chomsky, "gramatica universală" a lui Montague ş.a.) duce la concluzia că "…**pentru limbajul natural nu s-a putut elabora o teorie corespunzătoare până în prezent din cauza încercărilor de a-i găsi o semantică formală şi deci de a-l trata ca sistem formal**. Dar limbajul natural nu este un sistem formal, ci un procesor mental, viu. Limbajul natural este o problemă a minții şi împreună cu problema minții este o problemă fundamentală în ştiința contemporană. Limbajul natural trebuie înțeles ca **fenomen structural-fenomenologic** (subl. ns.). Pe de altă parte, este posibil întotdeauna de a privi un limbaj natural prin aspectul lui structural şi deci ca un sistem formal, ca un computer, ca o maşină. Dar acest limbaj va fi numai o restricție a limbajului natural viu. Toate teoriile semantice formale ale limbajului natural se depărtează de fapt de limbajul natural propriu-zis" [8] .

Ideea limbajului natural ca procesor mental poate fi considerată o contribuție la reconsiderarea teoriilor semantice formale şi al analizei logico-lingvistice în filosofie. După cum se ştie, limbajul natural se utilizează şi în discursul filosofic, şi în teoria ştiințifică. De asemenea, se cunosc şi dezavantajele limbajului natural (dintre care **ambiguitatea** sau **lipsa de univocitate** se aminteşte cel mai frecvent). Însă, "Limbajul natural este un **procesor mental** într-un creier uman şi care nu funcționează exact ca un **procesor informațional simbolic**, numai parțial el se confundă cu un asemenea procesor" [9] . Asemenea minții omului, limbajul natural se supune unei procesualități formal-neformale; o parte a lui este formalizabilă, dar metaforele, expresiile poetice – într-un cuvânt, **elementele de creativitate** – nu sunt adaptabile formalizării. Apoi, teoriile semantice formale şi metoda analizei logico-lingvistice nu pot cuprinde întreaga realitate pe care aspiură să o cerceteze. Dincolo de "structura profundă" a gramaticii transformațional-generative a lui Chomsky se află o altă realitate, de ordin extra-lingvistic (un strat mai profund, acela al **semanticii de sens**, spune M. Drăgănescu). Dincolo de analizele logico-lingvistice rămâne **existența obiectivă** cognoscibilă prin teorii şi modele. "**Dar oare atunci limbajul natural trebuie să fie studiat numai de psiholog, biolog şi lingvist?** În realitate, **ceea ce este esențial la un asemenea organ mental este caracterul informațional** şi deci el este şi un obiect de studiu al ştiinței informației. **Limbajul natural intră în incidența ştiinței informației sub forma ei cea mai cuprinzătoare care se referă la structuri, semnificații şi sensuri**" [10] . Fiind structural-

fenomenologic, limbajul natural reprezintă expresia cuplajului creierului uman cu ortoexistența.

Această interpretare a rolului limbajului natural, a semanticii fenomenologice de sens şi teoriilor lingvistice din perspectiva ideii informației profunde, se prelungeşte în considerațiile autorului român despre **cunoaştere**, **adevăr** şi **criteriile adevărului**, relația dintre **teoria semnificației** şi **principiul corespondenței**, rolul **subiectului individual** şi **colectiv** în cunoaştere etc. Căutând **înțelesul** propozițiilor în **forma logică** a acestora, teoriile limbajului îi ataşează celei din urmă şi **condițiile de adevăr**. "…chiar autorii teoriilor semantice bazate pe adevăr recunosc că domeniul semantic pe care îl acoperă li se pare important dar nu complet, rămânând ceva pe dinafară. Avem impresia că **asemenea concepte cum sunt cele de înțeles, semnificație, sens, sunt mai fundamentale decât cel de adevăr. Înțelesul ne apare înaintea adevărului**. În **anumite** condiții, ca cele examinate mai înainte (teoriile semantice ale limbajului – n.n.) înțelesul este determinat de condițiile necesare şi suficiente de adevăr, adică este reflectat prin adevăr detaliat. Dar **reducerea înțelesului la adevăr nu este posibil decât pe plan formal**, ceea ce nu convine total procesorului mental care este limbajul natural" [11] .

Cum ajunge ființa umană la adevăr şi care sunt criteriile adevărului? Experimentul conştienței (sau al afiirii) este şi **experimentul fundamental al adevărului**. Relaționându-se la mintea proprie şi apoi la realitatea exterioară, omul ajunge la 2 mari adevăruri: **adevărul conştienței de sine** şi **adevărul existenței unei realități externe conştienței de sine**. Ele formează **adevărul fundamental şi absolut al omului** [12] . Însăşi calea spre adevăr, departe de a fi absolut sigură sau dată de vreo teorie **a priori**, presupune experimentul, pentru că "**Starea neuronică "a fi" este ea însăşi experimentală, nu este o construcție teoretică, ea este o înregistrare a trăirii sensului "a fi". A şti că această înregistrare corespunde sensului "a fi" reprezintă un act primordial al cunoaşterii**" [13] . Cu toate că a şti despre existența proprie este un proces natural în mintea omului, demonstrarea acestui fapt presupune introspecția şi introducerea, într-o primă instanță, a **principiului corespondenței** (față de mintea internă). Pentru relația minții cu obiecte fizice sau fizico-informaționale se introduce, într-o a doua instanță, acelaşi principiu al corespondenței, de această dată între produsele gândirii umane şi realitatea exterioară. Omul pune în valoare atât teoria cât şi experimentul, rațiunea cât şi simțurile, în căutarea adevărului. Prin stratul informaterial al minții, cu care creierul se află în permanent contact, ființa umană este înrădăcinată în existență. Din adevărul

fiinţării sale se nasc, treptat, toate celelalte adevăruri. "Adevărul primar, al concordanţei (corespondenţei) dintre starea neuronică "a fi" şi afiirea existenţială "a fi", este concordanţa dintre semnificaţia structural-neuronică "a fi" şi sensul fenomenologic "a fi". **Adevărul primar este un acord semantic specific minţii omului**…Din confruntarea lui a şti cu ceea ce efectiv ştim (cu ceea ce a generat pe a şti), deci din confruntarea tuturor elementelor conştienţei-de-sine, se naşte **ideea de adevăr**, nepunerea la îndoială a certitudinii a ceea ce ştim. Din confruntarea (conexiunea) ideii adevărului primar (care are structură semnificantă şi sens fenomenologic) cu sentimentul primar al fiinţării se naşte **valoarea adevărului**. Datorită faptului că ideea de adevăr se naşte în mod natural, şi se referă la conştienţa-de-sine, conexând-o la sentimentul fiinţării, apare şi o componentă de **valoare a fiinţării** în **valoarea de adevăr**. Valorile vieţii şi ale adevărului sunt astfel strâns legate prin însăşi generarea lor mentală primordială; valoarea de adevăr este o importantă formă de manifestare a valorii fiinţării" [14] .

În acest mod, **adevărul**, ca valoare fundamentală a căutărilor omului spre cunoaşterea lumii, se îmbină armonios cu celelalte valori fundamentale (**binele**, **frumosul, creaţia**). Ierarhia axiologică a filosofiei ortoexistenţei cuprinde marile valori ale omenirii şi filosofiei universale, ale **umanismului**.

Complexitatea arhitecturii existenţei face ca procesul cunoaşterii şi criteriile adevărului să conexeze cunoaşterea individuală şi cunoaşterea socială, experienţa cognitivă a omului ca **individ** cu aceea a **colectivităţii**. Cunoaşterea evoluează de la **adevărul empiric, imediat** – rezultat al îmbinării criteriului validării sociale cu criteriul observaţiei empirice asupra obiectelor imediate şi simple - la **adevărul profund** (**teoretic**), rodul efortului cognitiv al colectivităţii oamenilor de ştiinţă. Apare, însă, uneori, posibilitatea deturnării adevărului în raport cu anumite **interese** individuale şi sociale, a abaterii cunoaşterii de la **adevărurile fundamentale** către **adevăruri derivate** sau **deviate**. Din acest motiv, raţionalitatea organizării sociale trebuie orientată astfel încât o asemenea deturnare să nu servească unor scopuri dictatoriale, alienante, fiind admisibilă cel mult în unele situaţii individuale – limită (de exemplu, adevărul ascuns unui bolnav incurabil spre a-l feri de prăbuşire psihică). Criteriile **epistemologice** şi **metodologice** ale adevărului sunt completate cu criterii **etice**. Consensul social asupra cunoaşterii determină **intersubiectivitatea**, confirmând corespondenţa stabilită între cunoaştere şi realitate. În nici un caz, însă, el nu este chemat la a obliga cunoaşterea să legitimeze o anumită realitate socială sau un anumit regim politic.

"După cum am constatat, **mintea omului în activitatea ei de cunoaştere caută adevărul. Aceasta este o proprietate fundamentală a ei chiar dacă acest adevăr nu este utilizat sau este ascuns** (fiind indezirabil social – n.n.). În acțiune, omul poate să nu se ghideze după adevăr, iar în creație el se consideră liber a propune adevăruri posibile. Căutarea adevărului şi **deviația omului de la adevăr merg mână în mână** (în sensul că omul poate şi trebuie uneori să facă abstracție de adevărurile cunoscute, pentru ca acestea să nu se transforme în cătuşe constrângătoare – n.n.)…între adevăr şi creație, trebuie să recunoaştem ponderea mai mare a adevărului. Funcționarea conştientă a minții umane nu începe cu creație, ci cu experimentul conştienței-de-sine care este şi un experiment al adevărului. Totuşi, omul nu se poate mulțumi numai cu adevărul, cu cunoaşterea a ceea ce există, ci, ca şi materia profundă, devenită parte a omului, a corpului său, va avea tendința generării din nou, a creației" [15] .

Fiindcă include **creația**, procesul cunoaşterii în viziunea filosofiei structural-fenomenologice este ghidat de o dialectică **sui-generis**: căutarea adevărului presupune o activitate creatoare, iar creațiile succesive instaurează noi adevăruri condensate în sisteme cognitive mereu mai închegate, fără a se ajunge, totuşi, vreodată, la un punct terminus. "Deviația de la adevăr" poate fi înțeleasă sau ca o îndepărtare a omului de adevăr prin proprie voință din cauza unor prejudecăți, ori datorită unor presiuni sociale de natură politico-ideologică, religioasă etc., sau ca un act deliberat în care adevărul nu este contestat, ci numai pus temporar "între paranteze" pentru a netezi drumul spre creație, cu rezultatul descoperirii de noi adevăruri.

Prin experimentul afiirii şi al adevărului mintea umană experimentează simultan şi primordial atât **adevărul** cât şi **criteriul adevărului**. În legătură cu criteriile adevărului se afirmă că: "**Principiul corespondenței**, fără a ține cont în mod explicit de mintea omului, **este un postulat** care se verifică în practica ştiinței; dacă însă se ține cont de funcționarea minții umane el este o **consecință** a acestei funcționări. Toate celelalte criterii ale adevărului rămân atunci subordonate principiului corespondenței" [16] . Dar dacă, indiscutabil, principiul sau criteriul corespondenței este esențial şi inalienabil, se pune întrebarea asupra minimalizării celorlalte criterii (de exemplu, criteriul **coerenței** sau criteriul **utilității**). Probabil, în cazul **adevărului ştiințific**, teoria coerenței ar putea fi redusă la teoria corespondenței pentru situația testării unui program informatic, de pildă [17] . Ar rămâne, însă, valabilă afirmația de mai sus şi pentru adevărul moral, economic sau juridic? Sau, judecând în perspectiva viitoarelor dispozitive ortotehnologice care vor permite accesul în profunzimile

existenței, criteriul utilității va trebui, probabil, reconsiderat. Instrumentele ortotehnologice se vor înscrie în perimetrul adevărului în măsura în care îşi vor dovedi eficiența, pentru ca inteligența şi creativitatea umană să reuşească intervențiile dorite în profunzimile existenței-univers spre o finalitate antientropică.

Autor al filosofiei structural-fenomenologice ortofizice, M. Drăgănescu este şi un creator de terminologie filosofică. Fondul lexical filosofic ortofizic poate fi urmărit şi analizat pe 2 niveluri:

1) **nivelul creației terminologice propriu-zise** (concepte şi categorii inedite în vocabularul filosofic românesc contemporan, cu o anumită fluctuație semantică internă, reflectând modificări, ajustări ale viziunii filosofice pe parcursul timpului);

2) **nivelul resemnificării unor concepte şi categorii cunoscute, vehiculate** în vocabularul filosofic contemporan, românesc şi universal (acestea primesc alte sensuri şi semnificații decât cele consacrate anterior)

O disociere netă a nivelurilor nu este posibilă, fiindcă țesătura conceptuală a acestei filosofii le vizează simultan.

Am utilizat în scopul analizei semantice glosarele oferite de autor la finele volumelor **Ştiință şi civilizație, Ortofizica, Inelul lumii materiale şi Informația materiei**. În glosarul volumului **Ştiință şi civilizație** se găsesc explicitate 15 noțiuni: **afiire, arhem, arhitectură, conştiență, conştiință, fenomenologic, inelul lumii materiale, informaterie, introdeschidere, lumatie, ortoexistența, ortofizica, ortosens, sens** şi **tensiune filosofică**; volumele **Ortofizica** şi **Inelul lumii materiale** conțin un număr sporit de noțiuni explicitate (60), anume: **afiire, arhem, arhitectură, conştiență, conştiință, cosmos, cronos, experiment filosofic, fenomenologic, formal, funcțiune formală, funcțiune mixtă (formal-neformală), funcțiune neformală, inelul lumii materiale, informaterie, informație, infrabiont, introdeschidere, înțeles, înțeles formal, lumatie, lume, lume materială, mental, mental-psihologic, mezobiont, neformal, obiectiv, ontic, ontologia lumii materiale, ontologic, ontologie, ontologie informatică, ontologie informațională, ortobiont, ortoexistență, ortofizică, ortosens, ortotehnologie, ortotron, psihologic, profunzimile lumii materiale, reducționism, semantică, semnificație, sens, sintactic, sistem introdeschis, structural-fenomenologic, structură, structură informatică, subarhem, subiect, subiectitate, subiectiv, tensiune filosofică, univers, univers biologic, univers fizic, univers informațional**. În sfârşit, glosarul volumului **Informația materiei** este

cel mai bogat, având 103 noțiuni explicitate (cele de mai sus, mai puțin aceea de **semnificație**, iar în plus următoarele): **"a exista", arhem social, arhemic, arheu, arhitectură organizațională, autogestalt, automat, automat sintactic, automat semantic, conştiință inconştientă, eu, euristică structurală, euristică fenomenologică, fenomenal, funcțiune, funcțiune informală, ILM, inconştient, informal, infraconştient, materie, materie profundă, minte, organism, organizare, ortoenergie, ortofizic, ortomaterie, ortosubstanță, preconştient, semnal, semnal fenomenologic, semnal structural, sens fenomenologic, sensic, sensitate, sistem, structural, spirit, subconştient, substanță, suflet, ştiință structurală, ştiință structural-fenomenologică** [18] . Sporirea cantitativă a noțiunilor introduse şi utilizate de către M. Drăgănescu în construcția filosofiei şi ontologiei structural-fenomenologice, împreună cu treptata lor rafinare calitativă, reflectă creşterea amplitudinii interogațiilor şi teoretizărilor, din momentul trasării liniamentelor fundamentale până în prezent. Nu este exclusă o nouă amplificare şi rafinare a registrului conceptual conținut în această construcție filosofică, corespunzător unei viitoare teorii structural-fenomenologice a spiritului (anunțată programatic de autor în volumul **Eseuri**).

Întreaga filosofie structural-fenomenologică dezvoltată în scrierile lui M. Drăgănescu se bazează pe conceptul de **informație**."…Informația sub formă fenomenologică (v) este prezentă începând din materia profundă, în informaterie. Ortosensurile (v) din informaterie sunt informații fenomenologice şi ele stau la baza generării de universuri. **Informația structurală**, singura care a fost studiată de ştiință până în prezent, este secundară în lumea materială, în raport cu **informația fenomenologică**. Informația sub forma cea mai generală este **formal-fenomenologică**, **partea formală** conținând structurile sintactice şi structurile semnificației (de context şi de referință), iar **partea fenomenologică** conținând sensurile (sau ortosensurile) corespunzătoare. Sub această formă se prezintă **informația mental-psihologică a conştiinței umane**. Informația formal-fenomenologică care stă la baza universului fizic (v) este compusă din **structuri sintactice şi ortosensuri**, fără componenta semantică a semnificației. Ea conține însă componentele semantice fenomenologice ale ortosensurilor. Informația se poate prezenta şi numai sub formă **structural-sintactică** (informația sintactică de care se ocupă teoria transmisiei informației, informația genetică etc.)" (subl. ns.) [19] .

Introducerea unei conotații **axiologice** în conținutul noțiunii de **informația** (informația structurală apărând ca **secundară** față de informația fenomenologică) se face pe fondul extensiunii clasei de referință a noțiunii respective, din zona numită "structurală" în cea

"fenomenologică". În ştiinţa structurală (informatică, cibernetică, teoria sistemelor etc.) informaţia se referă la **structura unui mesaj**, la **eficacitatea** sau **semnificaţia unui semnal**. "În cibernetica actuală este tot mai pronunţată tendinţa de a se da **informaţiei** un sens obiectiv, în funcţie de legătura prin **semnale** între **sisteme** sau **subsisteme** (energie purtătoare de **informaţie**) şi de specificare (**informaţie** structurală)…ea (noţiunea de informaţie – n.n.) este folosită în caracterizarea **ordinii** şi a organizării specifice, în studiul procesului de reflectare, în termodinamică (**informaţia** ca **negentropie**) şi în evoluţionism" [20] . Dacă se admite că informaţia fenomenologică este primordială, rezultă că informaţia structurală derivă din ea.

Presupunând acceptată clasa de referinţă a conceptului de **informaţie** la nivelurile fizico-chimic, biologic, psihologic şi social (ceea ce comportă încă discuţii între specialişti), decă nefăcând din **conştiinţă** factorul singular al producerii, prelucrării şi transmiterii informaţiei, se remarcă **rolul fundamental** conferit informaţiei fenomenologice în cuplajul lumatie-informaterie. Mergând mai departe, există însă riscul **pan-informaţionalismului**, cu asemănări atât cu filosofia hegeliană cât şi cu cea kantiană:

a) informaţia profundă determină **absolut totul** (cuplajele şi decuplajele lumatie-informaterie, naşterea şi dispariţia existenţelor-univers, inclusiv apariţia, dezvoltarea şi dispariţia formelor de viaţă inteligente), întreaga existenţă, după legi proprii; omul ar fi atunci un simplu "pion" în această colosală desfăşurare ("prizonier" al "vicleniei raţiunii" materiei profunde), fără a avea vreo posibilitatea concret-reală de a interveni hotărâtor în evoluţia ei;

b) informaţia fenomenologică determină (prin **ortosensuri**) informaţia structurală, prima nefiind cognoscibilă decât mediat, prin modele filosofice şi ontologice, în timp ce a doua face obiectul ştiinţei structurale actuale, care o priveşte ca pe un "fenomen", la suprafaţă, ignorând redutabilul "lucru în sine" profund

Aspectele filosofice ale informaţiei, relaţionarea ştiinţei informaţiei cu filosofia, au fost investigate în numeroase rânduri, cu câştiguri certe, de numeroşi autori. De pildă, V. Săhleanu scria în acest sens: "Desigur, constituirea ştiinţei informaţiei nu se poate lipsi de o originală întemeiere filosofică, după cum materialul de cunoştinţe prelucrat de ştiinţa informaţiei poate fi baza unor necesare generalizări filosofice…pentru noi problema se pune destul de răspicat: este mai important să salvăm conceptul de informaţie în cadrul unei triade ontologice (substanţă, energie, informaţie), decât să salvăm o linie tradiţională, antropomorfică, probabilistă în ştiinţa informaţiei. Este mai corect să ne dăm seama de

limitele actualului formalism matematic, decât să restrângem cercetarea informațională la ceea ce a putut fi formulat până azi în cadrul acestui formalism" (este incriminat formalismul structural – n.n.) [21] . **Triada ontologică** substanță-energie-informație este şi o **triadă metodologică**, care implică, de fapt, **tetrada metodologică** substanță-energie-informație-structură – idee susținută de V. Săhleanu şi reluată în alt context, dar cu aceeaşi finalitate, de către V. Sporici. Toată această linie de gândire merge pe câmpul ştiinței structurale, chiar dacă neajunsurile acesteia sunt adesea criticate. Conceptul de **informație fenomenologică** are încărcătura semantică a delimitării **teoriilor structurale** de **teoria structural-fenomenologică**; ele reprezintă 2 puncte de vedere sau modalități, ştiințifice şi filosofice, de a vedea lumea: fie ca **realitate structurală**, fie ca **realitate structural-fenomenologică**. S-ar putea atunci vorbi de o **pentadă metodologică** - materie profundă-substanță-energie-informație-structură.

Concepte de importanță excepțională în filosofia structural-fenomenologică sunt şi cele de **informaterie** şi **lumatie**, denotând principiile fundamentale ale existențelor-univers."…Informateria este o materie informațională în care informația se manifestă în primul rând fenomenologic, ca proces fizic specific, ca **o sensibilitate fizică**. Asemenea procese în informaterie se numesc **ortosensuri** (v)…Datorită informateriei, profunzimile lumii materiale pot fi substratul unei potențialități infinite de manifestări ale materiei. Informateria nu este conştientă şi nu conține inteligență, dar este un ingredient al oricărui organism viu…Lumatia corespunde noțiunii de **materie** la Aristotel cu deosebirea că forma pe care ea o poate lua depinde de **cuplajul cu informateria**. Lumatia este materia profundă nestructurată, care nu se poate structura de la sine, ci numai de către informaterie…Lumatia, ca rezervor material al lumii, reprezintă **tendința spre echilibru**, căreia i se opune fluctuația informateriei şi dinamica în informaterie, determinând împreună universuri…Lumatia este numită uneori **promaterie neinformată** (V. Săhleanu). (Poate că, mai sugestivă ar fi fost denumirea de **protomaterie** – n.ns.). Lumatia informată prin cuplajul cu informateria ia forma materiei unui univers" [22] .

M. Drăgănescu nu apelează direct la conceptul de **ontologie** pentru a caracteriza disciplina filosofică predilectă a sistemului său; termenul ales este acela de **ortofizică**: "Domeniu al filosofiei care se ocupă de elaborarea unui model al profunzimilor lumii materiale care să explice modul în care de la materia profundă se poate trece la constituirea particulelor elementare şi la apariția unui univers. De asemenea, urmăreşte să ofere un model

explicativ al naturii materiei vii şi al proceselor fenomenologice şi psihologice…Ortofizica propune o viziune **structural-fenomenologică** (v) asupra lumii materiale şi în ştiinţă, care să depăşească perspectiva sistemică sau structurală dominantă astăzi. Un mare accent este pus în ortofizică pe informaţie care capătă semnificaţii ontologice. În acelaşi timp, ortofizica permite dezvoltarea unei teorii generale şi cuprinzătoare a informaţiei" [23] .

Conceptul de "ortofizică" nu s-a încetăţenit încă în vocabularul comunităţii filosofice, desemnând la ora actuală această iniţiativă singulară în literatura noastră de specialitate. Accentuăm distincţia făcută de autor între **ortofizică** (în calitate de disciplină filosofică) şi **ştiinţa structural-fenomenologică** (bazată pe o viziune structural-fenomenologică asupra existenţei). Dacă ortofizica cuprinde **proiecte**, **modele posibile**, ştiinţa structural-fenomenologică urmează să aducă **certitudini** în cunoaşterea lumii, fiind ea însăşi numai o parte a viitoarei **ştiinţe a materiei profunde**. Apare însă riscul unei circularităţi vicioase între conceptele de "ortofizică", respectiv "ştiinţă structural-fenomenologică": ortofizica pleacă de la probleme nerezolvate de către ştiinţa structurală actuală, anticipând posibile rezolvări, care vor fi, la rândul lor, validate de ştiinţa structural-fenomenologică, bazată ea însăşi pe ontologia structural-fenomenologică specifică ortofizicii…O posibilitate se întemeiază pe cealaltă, dar de unde va apare, totuşi, certitudinea? Ar fi, apoi, necesară precizarea conţinutului conceptului de "ştiinţă a materiei profunde", care îl înglobează pe acela al noţiunii de "ştiinţă structural-fenomenologică".

Totuşi, termenul de "ontologie" nu este absent. Spre exemplu, autorul român consideră că, dacă **Profunzimile lumii materiale** reprezintă o lucrarea preponderent **ontologică** (în care preocupările de ontologie sunt dominante), **Ortofizica** aparţine mai mult filosofiei naturii, chiar dacă conţine **un nucleu** de ontologie generală. Ontologia generală este propusă ca o ontologie structural-fenomenologică, referitoare la toate palierele existenţei [24] .

Modelul existenţei în integralitatea ei a căpătat denumirea de **Inelul lumii materiale** (sau **Inelul existenţei**). El teoretizează "închiderea" lumii materiale într-un "inel" (de genul profunzimi-univers-profunzimi), trecând prin toate palierele, inclusiv cel mental-psihologic. Anumite porţiuni ale lui nu sunt explicate satisfăcător de ştiinţa actuală (de exemplu, trecerea de la materia profundă la particulele elementare sau introdeschiderea organismelor vii către informaterie). Modelul ILM înglobează şi depăşeşte viziunea filosofică sistemică, ce prezintă dificultăţi în explicarea elementarităţii constituenţilor fundamentali ai lumii, precum şi a "trecerilor" de la un nivel sau palier al acesteia la altul. "Conceptul ILM oferă un cadru

general al unității științei, recunoscând forme ale materiei care îmbrățișează toate straturile lumii materiale, legându-le între ele, acest lucru revenind ființelor vii și în special acelora care ajung să dezvolte o conștiință" [25] .

Integrarea **acțiunii umane eficiente** în ILM presupune intervenții ale inteligenței și dispozitivelor materiale adecvate în materia profundă. Prin **ortotehnologie** (= "Tehnologie pentru intervenția activă a omului și societății în ortoexistență, pentru a crea efecte antientropice absolute sau, la limită, pentru a crea un nou univers. De asemenea, pentru transmitere de semnale fenomenologice și comunicare informațională" [26]) s-ar asigura reacția de răspuns a inteligenței umane la semnalele ortoexistențiale, de o manieră coerentă și eficace, cu finalitatea reducerii sau eliminării entropiei existenței-univers. Conceptul nu are însă referent real delimitabil. Ar trebui precizat domeniul sau zona ontică în care se vor exercita intervențiile ortotehnologice (o anumită familie de ortosensuri sau numai un anumit tip de ortosens dintr-o familie). De asemenea, mai este încă necesară o nuanțare semantică a conceptelor de **informaterie**, **lumatie** și **ortosens**. Pe de o parte, informateria și lumatia apar ca principii primordiale, fundamentale ale lumii, ale existențelor-univers. Pe de altă parte, **fluctuațiile** sau **procesele în informaterie** – denumite **ortosensuri** – determină **mișcarea** și **transformarea** într-o anumită existență-univers, inclusiv apariția și dispariția acesteia. Se pune atunci întrebarea dacă nu cumva, cel puțin într-un anumit sens, familiile de ortosensuri sunt mai fundamentale decât informateria și lumatia (cu consecința regândirii întregii scheme categoriale).

Contactul omului cu ortoexistența prin cuplajul creier-informaterie reliefează o stare deosebită a conștiinței umane și a ființei umane în genere, aceea de **tensiune filosofică**. Alături de ea, **sentimentul cosmic** este o formă de simțire a lumii, existenței, universului de către om. Tensiunea filosofică este definită ca "stare mental-psihologică a omului conștient de plasarea ființei sale la îmbinarea dintre univers și cosmos, adică la îmbinarea dintre realitatea spațio-temporală supusă simțurilor sale și realitatea profundă pe care o intuiește" [27] . Ea este la origine doar **tensiune biontică** (specifică oricărui organism viu cu introdeschidere spre profunzimile existenței), devenind **tensiune filosofică propriu-zisă** în momentul apariției și manifestării unui sistem nervos și a unei activități sociale. "De aceea, deși inițial **tensiunea filosofică** (ce include **structuri** și **sensuri mentale** corespunzătoare – n.n.) este o tensiune biontică, având un substrat biologic, ea se îmbogățește prin cunoaștere și reflexie filosofică depărtându-se mai mult sau mai puțin de tensiunea biontică inițială. Tensiunea filosofică se

manifestă ca stare a omului conştient de existenţa sa în realitatea spaţio-temporală şi socială, în raport cu lumea sa mentală, pe care el o recunoaşte sau nu o recunoaşte ca având contacte mai profunde, dar pe care o intuieşte ca o formă a existenţei sale" [28] .

Treptat, tensiunea filosofică se îmbogăţeşte în conţinut, devenind tot mai complexă, pe măsura evoluţieivieţii sociale şi spirituale, prin cunoaştere şi reflecţie filosofică. În fond, ea este sursa ideilor religioase şi filosofice elaborate pe parcursul istoriei omenirii, a ideilor despre civilizaţia socio-umană. Se poate observa că tensiunea filosofică nu se obiectivează obligatoriu în reflecţii şi sisteme teoretico-filosofice (ea se poate exprima şi prin teorii ştiinţifice, idei morale sau dogme religioase). M. Drăgănescu ia în considerare anumite analogii ale conceptului cu unele idei filosofice fundamentale ale lui D.D. Roşca sau L. Blaga (**tensiunea interioară**, profundă şi tulburătoare pentru fiinţa umană, provocată de natura dual a existenţei: **raţională – iraţională**, **inteligibilă – ininteligibilă**, **cu sens – fără sens**; **tensiunea** produsă în fiinţa umană de **cunoaşterea luciferică**).

Conceptele de **sentiment cosmic** şi **tensiune filosofică** realizează integrarea dimensiunii **afectivităţii** umane în modelul inelului existenţei. În cele din urmă, ar fi foarte greu de înţeles cum anume se poate raporta omul la existenţa profundă fără anumite forme de trăire net elevate faţă de nivelul infrauman. Dacă admitem că afiirea ca gen primar de trăire afectivă neutră se întâlneşte şi la alte vieţuitoare, atunci specia umană complexifică extraordinar trăirea existenţei profunde, pe care o reflectă, de fapt, prin fiecare gen major de creaţie spirituală. Filosofia, ştiinţa, religia, morala, arta etc. – fiecare în parte şi toate la un loc – dau expresie unei **intuiţii a ortoexistenţei**. Dintre ele, filosofia pare a fi forma cea mai proprie a conştientizării şi teoretizării existenţei profunde, cu avantajul punerii în valoare a acelor sentimente umane pe care aceasta le declanşează. Este firesc, ştiut fiind că orice filosofie demnă de conceptul său presupune luarea unei atitudini în faţa existenţei, angajează întreaga personalitatea a creatorului ei. Teoretizarea existenţei în ansamblul său (= ca totalitate) angajează integralitatea personalităţii umane, atunci când demersul filosofic este **creaţie**.

Conceptele şi categoriile intrate deja în uzul vocabularului filosofic sunt supuse, în mare măsură, unei **resemnificări**.

Astfel, conceptul de **conştiinţă** desemnează "forma cea mai înaltă de reflectare psihică, sub acţiunea condiţiilor sociale, a realităţii", "un proces informaţional cu înţeles, şi eventual cu eu, reflectând şi acţionând asupra realităţii" [29] . M. Drăgănescu distinge o

conştiinţă naturală (aparţinând omului) şi o **conştiinţă artificială** (specifică sistemelor cu inteligenţă artificială), între care există anumite diferenţe. A doua definiţie acordată conceptului lasă deschisă posibilitatea conştiinţei în afara eului; din moment ce, în cazul calculatorului electronic nu putem vorbi îndreptăţit despre un "eu", rămâne atribuirea conştiinţei unor alte entităţi existenţiale.

Conceptul de **fenomenologic** are un conţinut parţial coincident, parţial necoincident cu acela al înţelesului obişnuit ("ceea ce aparţine fenomenelor"); "…**fenomenologicul** este atributul acordat proceselor fizice din informaterie având în acelaşi timp un caracter informaţional semantic specific, precum şi proceselor mentale prin componenta lor informaterială. Fenomenologicul este în esenţă un altfel de comportament al materiei decât cel structural. Procesele fenomenologice originare nu pot fi explicate prin procedee formale, în particular matematice sau logice" [30] . În comparaţie cu fenomenologia lui Husserl, de exemplu, care prin reducţii succesive ajunge la punctul final al lumii mentale – **noema** -, modelul ILM postulează – dincolo de noemă – **informateria**. "Fenomenologia lui Husserl se extinde asupra lumii mentale, fenomenologia noastră se extinde asupra lumii mentale şi informateriei. Husserl nu se preocupă şi de un posibil fenomenologic al profunzimilor lumii materiale, la care mintea **nu** transcende, ci este implicată prin introdeschiderea creierului în informaterie…pe o anumită porţiune a inelului lumii materiale, fenomenologia noastră apare ca o extindere a celei a lui Husserl. În ambele filosofii **sensul** este fenomenologic şi nu structură spaţio-temporală; în cazul nostru şi **ortosensul** este fenomenologic, de fapt, la un moment dat, nu mai facem o distincţie importantă între sens şi ortosens" [31] . Din punctul de vedere al filosofiei structural-fenomenologice – păstrând, totuşi, distincţia dintre sens şi ortosens – conceptul de **fenomenologic** ar avea 2 sensuri: unul **larg** (fenomenologicul ca "lume" a sensurilor şi ortosensurilor, a **ritmului cosmic**, a **cronosului**) şi altul **restrâns** (fenomenologicul ca fiind ceea ce nu poate fi descris formal sau nu are un comportament formal; imposibilitatea descrierii exhaustive a realităţii în manieră deductiv-algoritmică logico-matematică).

De asemenea, suferă modificări şi conţinutul conceptului de **semantică**. **Semantica formală** dezvoltată de ştiinţa structurală cuprinde studiul semnificaţiei, al adevărului şi interpretării enunţurilor ştiinţei, pornind de la relaţia semn-obiect şi regulile utilizării semnelor în limbajul natural şi artificial. Dar aceasta, cu preţul neglijării sensurilor fenomenologice. Or, filosofia existenţei profunde pune accentul principal pe componenta

neverbală în creier a semanticii, ca modalitate principală, informală, de cuplaj al creierului cu ortoexistența. "Este **semantic**, în sens larg, tot ceea ce se referă la informația structurală cu semnificație şi la informația fenomenologică de sens şi ortosens, sau la ambele…Semantica formal-fenomenologică este astfel o **semantică cu semnificație şi sens fenomenologic**…O semantică lingvistică reală, cu referire la limbajul natural, nu poate fi decât o semantică formal-fenomenologică. Semantica formală nu poate cuprinde procesele de creație" [32] .

Autorul **Ortofizicii** insistă asupra unei semantici **formal-fenomenologice**, care să îmbine **formalul** (semnificația, contextul şi referința) cu **neformalul** (fenomenologicul, semantica de sens). În contextul acestei filosofii, prin **neformal** se înțelege ceea ce

- **nu ascultă de reguli formale** şi nici de **euristici structurale** (care au un cadru de desfăşurare ce poate fi descris formal);
- este datorat unor **euristici fenomenologice**;
- "scoate" din automat, din sistem, porțiunea de realitate în care se manifestă;
- este un eveniment mai rar în univers în comparație cu evenimentele descriptibile formal;
- odată produs, sau dispare, sau **se transformă în formal** [33]

Interesantă este şi tratarea conceptului de **univers**, mai ales a problemelor genezei şi evoluției universului fizic. Detaşându-se de limitele cosmologiei actuale, dar păstrând totodată rezultatele certe ale acesteia – în special ale modelului "big Bang", care a primit o confirmare puternică prin observațiile astronomice din satelit -, M. Drăgănescu scrie: "Un univers este o parte a cosmosului, fiind născut din cosmos, dezvoltându-se în cosmos şi dispărând în cosmos…Un univers se naşte ieşind din ortoexistență, rămânând ancorat în ortoexistență şi urmând să se retopească în ortoexistență, să-şi prelungească existența într-un fel sau chiar să determine apariția unui nou univers" [34] .

Dacă **universul** este distinct de **cosmos** (acesta fiind **existența totală**, existență+ortoexistență), care cuprinde şi materia profundă şi materia fizică a universului, atunci el are (sau poate avea) o evoluție variabilă în funcție de anumite legi de determinare. Naşterea universului este dependentă de un "hazard" al informateriei (anumite fluctuații incontrolabile ale sensurilor fenomenologice, prin cuplajul lumatie-informaterie, care determină o **încercare de univers**). Asemenea naşterii biologice, universul nu este viabil decât dacă acel cuplaj, odată realizat, **se stabilizează** pentru o perioadă de timp nedeterminată. La finalul respectivei perioade, universul dispare în ortoexistență, aneantizat de acțiunea implacabilă a unor legi entropice. Sunt însă posibile abateri de la implacabilul

entropiei, prin descoperirea unor modalități de intervenție în materia profundă (dispozitivele ortotehnologice) cu efecte demiurgice: prelungirea duratei de viață a existenței-univers, respectiv crearea uneia noi, cu atribute superioare. "Crearea unui univers nou, prin acțiune "tehnologică" – dintr-un univers – în informaterie, inducându-se ortosensuri orientate care să concure împreună cu cele generate prin fluctuație la determinarea legilor de bază ale universului nou, ar putea fi posibilă o dată cu cunoaşterea principiilor fundamentale ale materiei profunde de către conştiința socială din universul actual. Un asemenea proces sugerează şi posibilitatea evoluției unor "specii" de universuri" [35] . Procesul intervenției omului în profunzimile existenței prin dispozitive tehnologice adecvate ar reprezenta nu numai un semn sigur al tehnologiei de foarte înalt nivel, ci şi un indiciu ferm al stadiului civilizației socio-umane, al echilibrului acesteia.

Vocabularul propus de M. Drăgănescu pentru dialogul filosofic şi ştiințific este foarte bogat. Noul sistem conceptual, terminologia originală, contribuie la apariția şi consolidarea viitorului tip de ştiință, cu orizonturi considerabil mai vaste decât cele actuale. Probabil, legătura logico-semantică dintre **concepte** şi **realitate** se va contura, treptat, tot mai bine, eventuale mutații de ordin semantic fiind de aşteptat în cazul emergenței depline a noii paradigme (structural-fenomenologică). O analiză mai amplă ar putea clarifica şi alte aspecte ale vocabularului filosofic ortofizic, cu implicații logico-semantice, dar şi epistemo-metodologice (de pildă, relația dintre **descriptiv** şi **prescriptiv**, care tinde să încline spre al doilea termen, mai ales atunci când se insistă asupra rupturii epistemologice dintre ştiința structurală şi ştiința prefigurată în lucrările ce teoretizează ILM).

3.2. **Principiile ştiinţei structural-fenomenologice şi atributele civilizaţiei socio-umane. Spre o filosofie structural-fenomenologică socială, a istoriei, culturii şi a sacrului**

Registrul epistemologico-semantic al filosofiei structural-fenomenologice nu are în vedere numai **existenţa umană individuală**, ci îşi fixează ca scop esenţial întemeierea teoretică a trăsăturilor definitorii ale civilizaţiei prin prisma determinaţiilor **sociale**. Vocabularul acestei filosofii urmăreşte descrierea anticipatoare a coordonatelor unei noi civilizaţii, bazate pe cunoaşterea realităţii profunde şi acţiunea eficientă în zona acesteia. Nu este, însă, posibilă, analiza atributelor sau trăsăturilor **civilizaţiei socioumane** fără a considera **principiile ştiinţei structural-fenomenologice**, menite să ducă la bun sfârşit tendinţele **societăţii antientropice**, care să dispună de dispozitive adecvate intervenţiei în materia profundă.

Momentul negării relative a limitelor ştiinţei structurale este urmat în construcţia ortofizicii de pozitivitatea afirmării **fenomenologicului**, în contextul pledoariei pentru un nou obiect, al unei ştiinţe noi. Datorită unor moduri diferite de manifestare a existenţei decât cel structural, apar posibilităţi pentru o nouă teorie ontologică, dar şi pentru o teorie ştiinţifică inedită. "Dacă materia profundă şi informateria "mentală" nu pot fi puse la îndoială, singura întrebare posibilă din punct de vedere ştiinţific, faţă de modelul filosofic ILM este aceea dacă informateria este sau nu o componentă a materiei profunde sau dacă nu cumva este o realitate la nivelul substanţei structurale din univers, având totuşi o natură aparte. Pentru că modelul ILM are o putere explicativă, în principiu, deosebit de puternică exact în cazul în care informateria este o componentă a materiei profunde, atunci admitem acest lucru. Cum totul trebuie să provină din materie profundă, atunci şi informateria "mentală" trebuie să provină din materia profundă. Principiul raţiunii suficiente conduce, însă, la a considera o singură informaterie, atât componentă a materiei profunde, cât şi prezentă în univers în organismele vii, fără complicaţia nenecesară unor verigi intermediare. Acest punct de vedere poate fi considerat ca un postulat" [36] . Materia profundă trebuie atunci să se manifeste şi la nivelul sau palierul social, societatea dezvoltând în timp teorii ştiinţifice, sisteme filosofice, dar şi o tehnologie capabilă să-i asigure pătrunderea tainelor acesteia.

Enunţurile care fixează axiomatic principiile ştiinţei structural-fenomenologice sunt **metaştiinţifice** (sau **metateoretice**). Viziunea cuprinderii structuralului şi fenomenologicului este, înainte de toate, **teoretico-filosofică**, rămânând o problemă de viitor dacă şi cum anume

ştiinţa pozitivă va opera validarea corespunzătoare constructelor acesteia. Deoarece ortofizica, în calitate de ipoteză filosofică, urmează a fi demonstrată ulterior ştiinţific, probabil că ar fi fost mai adecvată expresia **metaştiinţa structural-fenomenologică**.

Primul enunţ poartă denumirea de **principiul insuficienţei cunoaşterii structurale** (I), detaliat în următoarele:

- "Ştiinţa structurală este insuficientă atât pentru a explica lumea, cât şi pentru a acţiona în realitatea ei profundă, în lumea vie şi în lumea socială" (Ia);
- "Ştiinţa structurală se va transforma într-o ştiinţă structural-fenomenologică" (Ib);
- "Lumea văzută din univers este structural-fenomenologică" (Ic);
- "…principiu de incompletitudine al structuralului în general" (Id) [37]

Detalierile sunt de ordin **gnoseologic/praxiologic** (Ia), **epistemologic** (Ib), **ontologic** (Ic) şi **logic/metalogic** (Id).

Transformarea ştiinţei structurale într-una structural-fenomenologică ridică anumite obstacole teoretice şi practice. Cum ar trebui, de pildă, înţeleasă aici noţiunea de "transformare"? În ştiinţa modernă, paradigmele se succed, dar apariţia uneia noi nu o infirmă absolut şi definitiv pe cea veche, din care rămân **elemente de continuitate** (de exemplu, ştiinţa galileo-newtoniană faţă de cea cuantic-relativistă). Ele se pot depista prin proceduri de **reducţie interteoretică**. Se poate anticipa că apariţia unei ştiinţe structural-fenomenologice nu va face de prisos achiziţiile ştiinţei structurale, ci le va continua în zona profundă a existenţei, unde aceasta nu mai poate pătrunde. **Transformare** nu înseamnă **dispariţie**, ci **sinteză a continuităţii şi a discontinuităţii**, după cum demonstrează evoluţia cunoaşterii ştiinţifice. Ştiinţa galileo-newtoniană nu s-a "transformat" în ştiinţa cuantic-relativistă, ci a rămas o paradigmă ale cărei teorii sunt valabile pentru un domeniu bine precizat al realităţii fizice (cel macroscopic). Delimitarea domeniului de valabilitate al unei teorii sau a unei paradigme ştiinţifice este posibilă numai din afara acestora, prin teorii mai cuprinzătoare şi paradigme mai ample. În acest mod, se poate aprecia că ştiinţa structurală (identificabilă cu paradigmele galileo-newtoniană şi cuantic-relativistă) va rămâne valabilă pentru anumite zone ale realităţii fizice (obiectele macroscopice şi microsistemele cuantice).

Al doilea enunţ este **principiul autoconsistenţei materiei** (II), explicitat astfel:

- "Principiul autoconsistenţei materiei afirmă deci că materia, cu proprietăţile şi desfăşurările ei, îşi este sieşi suficientă" (IIa);

- “orice lucru provine din alte lucruri şi dă naştere la alte lucruri, cu excepţia materiei profunde care nu provine din altceva şi din care, în ultimă instanţă, toate lucrurile provin” (IIb);
- “principiul unităţii materiale a lumii” (IIc);
- “Mişcarea este modul de existenţă al materiei” (IId) [38]

Al treilea principiu este cel al **materiei profunde** (III), cu următoarele postulate:

a) există o materie profundă;
b) materia profundă se deosebeşte calitativ de materia din univers;
c) materia profundă nu este mecanică şi nu poate fi descrisă prin legi mecanice;
d) materia profundă este prima şi ultima realitate

“Materia profundă nu are volum deoarece nu se găseşte în spaţiu, dar putem să ne-o reprezentăm fie ca un volum fără dimensiune, fie de dimensiune zero, de unde poate să apară ca un vid, fie de dimensiune infinită, cu o infinitate de orice ordin imaginabil” [39] . Realitatea mai profundă decât universul este de natură materială, autoconsistenţa ILM fiind sinteza **materiei structurale** şi **materiei profunde**. Cel puţin 3 idei reţin, în acest punct, atenţia, referitor la ultimul postulat al principiului (III): **contradicţia internă** primordială în informaterie (asemenea universului în starea “marii explozii”), **complementaritatea** lumatiei şi informateriei şi **unitatea materială a lumii**, distinctă, dar indisolubilă de **unitatea materiei profunde**.

Fiind în nonechilibru, informateria poate acţiona prin intermediul unor “catalizatori” de natură materială – eventual unele familii de ortosensuri – asupra lumatiei, determinând cuplajul generator de existenţe-univers, mai mult sau mai puţin durabile. Este de presupus că o atare contradicţie internă durează un timp infinit, practic egal cu durata de viaţă a principiilor fundamentale ale existenţei, fiind “motorul” cuplajelor şi decuplajelor dintre lumatie şi informaterie, în ultimă instanţă, al existenţelor-univers.

Complementaritatea lumatie/informaterie rezultă din supoziţiile asumate de filosofia structural-fenomenologică. Fiind **principii fundamentale**, ele se presupun reciproc în interacţiunile ce dau naştere existenţelor-univers. Relaţiile complementare dintre lumatie şi informaterie amintesc de celebrul principiu al lui Bohr, vizând dualitatea undă-corpuscul în microfizică. Punerea lor în evidenţă este unul dintre scopurile ştiinţei structural-fenomenologice.

Deosebirea calitativă dintre materia profundă şi materia din univers duce la non-echivalența dintre unitatea materială a lumii şi unitatea materiei profunde. Unitatea materiei profunde se realizează prin manifestările materiei sesizabile în univers, dar prima o condiționează pe ultima. ILM se închide prin creierul unui observator inteligent, pe care o existență-univers îl face posibil, însă nici observatorul, nici existența-univers nu apar fără o fluctuație specifică a informateriei, prin care aceasta se cuplează cu lumatia, dând naştere unor procese fizice structurale.

Principiile (II) şi (III) reprezintă sublinieri ale limitelor materialismului filosofic tradițional (conceptul de **materie-substanță** namaifiind suficient astăzi pentru construcția ontologică), împreună cu o tentativă de depăşire a acestora.

Principiul al patrulea postulează **universalitatea ontologică a informației** (IV). Ştiința structurală nu poate explica decât informația structurală, nu şi componentele fenomenologice; **sensul mental** este **fenomenologic** şi se produce în **componenta informațională** a minții. Aici ar trebui căutată originea semanticii şi esența noțiunii de "informație". Principiul universalității ontologice a informației se enunță astfel: **nu există materie fără informație**. "O teorie generală a informației nu este posibilă decât în cazul unei ştiințe structural-fenomenologice", pentru că "Procesualitatea fizică din univers are în spatele ei procesualitatea fenomenologică din materia profundă în care este implicată şi ortoenergia lumatiei" [40]. Materia profundă cuprinde **şi** formalul **şi** neformalul (acesta din urmă fiind distinct de mecanic, electric, magnetic, nuclear sau gravitațional).

Principiul al cincilea este cel al **universalității ontologice a energiei** (V). Multiplele abordări ştiințifice şi filosofice ale conceptului de "energie", inclusiv în gândirea românească (C. Rădulescu-Motru, Şt. Odobleja, Şt. Lupaşcu ş.a.) o acreditează ca **realitate ontologică**, ingredient fundamental al universului şi puntea dintre **fizic** şi **psihic**. "…ortofizica nu este în exclusivitate un informaționism filosofic, aşa cum a fost exclusivist energetismul filosofic. Ortofizica este o filosofie care recunoaşte principiul universalității şi autoconsistenței materiei, principiul universalității informației şi principiul universalității energiei" [41].

Contrar aserțiunii ştiinței structurale ("energia din univers se conservă şi se degradează"), ştiința structural-fenomenologică asertează o teză nouă ("energia din univers poate să nu se conserve"), cu consecințe nebănuite: "**Pentru ştiința structural-fenomenologică efecte antientropice absolute în univers sunt posibile**" [42]. În aceste condiții "rămâne posibilă eventualitatea antrenării ortoenergiei din materia profundă, de către

informația fenomenologică a unor ortosensuri produse intenționat în acest scop, în energie disponibilă în univers" [43] . Acesta este, de altfel, şi scopul civilizației socioumane, al societății antientropice: punerea legii entropiei sub controlul ființei umane prin tehnologii originale, supunerea evoluției implacabile a societății şi universului spre aneantizare. Descoperirea căilor de realizare a țelului societății antientropice este nu numai o posibilitate oferită de nivelul foarte înalt al ştiinței şi tehnologiei viitorului, dar şi o datorie morală a acestei societăți, o dată ce îşi va fi conştientizat necesitățile spirituale. O asemenea societate este denumită **societate a cunoaşterii**.

Al şaselea enunț reprezintă **principiul tendințelor devenirii** (VI) ca **legitate generală a materiei**. Tendința materiei profunde este aceea de a da naştere universurilor prin ortosensul fundamental "a exista în sine, din sine, întru sine". Principiul este detaliat mai departe, astfel:

- "Ortosensul "a exista" prin "din sine, întru sine" reprezintă o legitate tendențială a materiei profunde" (VIa);
- "…tendința unui inel al lumii materiale" (VIb);
- "…tendința devenirii cosmice a universului" (VIc);
- "tendința devenirii istorice" sau "tendința istorică a societății" (VId);
- "tendința devenirii umane" (VIe);
- "…primordialitatea legităților tendențiale în raport cu legile deterministe în lumea materială" (VIf);
- "Cauzalitatea în viziunea structural-fenomenologică este o consecință a principiului tendințelor devenirii" (VIg) [44]

Sintetizând, tendințele devenirii pot fi astfel formulate:

- la nivelul **universului**, **tendința cosmică a universului** de a crea un nou univers, de a deschide un nou ciclu al lumii materiale, considerată ca **tendință fundamentală** (I);
- la nivelul **societății**, **tendința devenirii istorice** (II), derivată din prima, tendință care se manifestă prin împletirea factorilor ştiințifici, tehnologici şi ai forțelor de producție cu factorii economici, sociali şi cultural-spirituali, tendință către o **societate a cunoaşterii**, **civilizației socioumane** şi **creației**, către o **societate interastrală** în univers, care ar putea realiza actul cosmic al tendinței fundamentale (I) a universului;
- la nivelul **omului**, **tendința devenirii filosofice** (III) şi, implicit, **spirituale**, care poate fi extinsă şi asupra **arhemelor** în general, care îndreaptă omul către spirit prin cunoaştere şi

adevăr, sentiment cosmic şi binegândire pentru a deveni conştient de tendinţele universului (I) şi devenirii istorice (II) şi a acţiona în conformitate cu acestea [45]

În evoluţia universală, **determinismul** şi **nedeterminismul** sunt, la rândul lor, complementare: "Tendinţa cosmică a universului este o tendinţă existenţială generală în care acţionează legi deterministe (stricte şi probabiliste) şi legităţi tendenţiale" [46] . Evoluţia biologică, cea informaţională şi cea creatoare sunt, în esenţa lor, **tendenţiale**. Nu se postulează, însă, indeterminismul, ci se arată că "În univers, determinismul şi nedeterminismul coexistă, ambele ascultă de legităţile generale ale devenirii şi deci de cauzalitate" [47] . Pe de altă parte, ortosensurile apar într-un mod nedeterminist, cvasi-acauzal, cel puţin dacă privim lucrurile din punctul de vedere al ştiinţei structurale.

Cea mai evidentă consecinţă a tendinţelor devenirii la nivelul fiinţei umane este **perfectibilitatea omului**. Dacă în cadrul strict al ştiinţei moderne şi contemporane omul nu se distinge prea mult de automat, ortofizica înclină spre o interpretare total diferită: "Respingerea subiectivă a ideii automatului de către fiinţa noastră ar putea fi înfrântă dacă am avea **certitudinea ştiinţifică a automatului. Dar încă nu o avem şi există motive să bănuim că mai curând ştiinţa va găsi concepte mai largi decât sistemul şi automatul**" [48] . Sistemul, respectiv automatul, se încadrează în legile deterministe stricte ale universului, exclud structurile profunde pe care le implică legile tendenţiale ale informateriei. Împotriva conceperii omului ca automat – cu consecinţa alienării ireversibile a fiinţei sale spirituale – pledează ideea civilizaţiei socioumane şi a societăţii antientropice. Dacă omul nu este numai **sistem**, ci şi **arhem** (are introdeschidere spre profunzimi), el nu poate fi numai automat, după cum automatul, oricât de perfect, nu poate fi om.

Al şaptelea enunţ condensează **principiul universal al interacţiunilor ortomaterial-fenomenologice şi structural-fenomenologice**, sau, mai simplu, **principiul universalităţii interacţiunii dintre materie şi informaterie** (VII). El a fost introdus în setul principiilor ştiinţei structural-fenomenologice după formularea celorlalte, ulterior analizei întreprinse de M. Drăgănescu asupra contribuţiei lui I.H. Rădulescu la dezvoltarea filosofiei româneşti. "De fapt Ion Heliade Rădulescu, independent de forma în care şi-o reprezintă, formulează un principiu ontologic fundamental şi anume al interacţiunii dintre Spirit heliadesc, pe de o parte, şi Materie (materia profundă – n.n.), respectiv materie (materia din univers, substanţială – n.n.), pe de altă parte" [49] . Acest principiu permite explicarea relaţiei lumii structurale cu

lumea fenomenologică. El este absolut necesar pentru înțelegerea locului şi rolului materiei profunde în existență.

Ultimul principiu menționat este cel al **modelării structural-fenomenologice** (VIII), cu distincția între **model** ca **reprezentare informațională a realității** şi **modelare** ca **proprietate fundamentală a oricărui organism** (gestalt + autogestalt). Şi aici se aplică consecințe derivate din teoremele de incompletitudine ale lui Gödel: "Nici un sistem formal major nefiind complet, acest lucru înseamnă că nici o realitate fizică de o cuprindere mai mare nu poate fi complet încadrată formal şi deci nu poate fi explicată complet pe această cale" [50] . Enunțurile de detaliu sunt următoarele:

- "Modelarea formală specifică ştiinței structurale este insuficientă…" (VIIIa);
- "Realității structural-fenomenologice trebuie să-i corespundă o modelare structural-fenomenologică" (VIIIb);
- "Modelarea structural-fenomenologică va fi o modelare simbolistă" (VIIIc), dar va îngloba şi submodele formale [51]

Posibilitatea unei ştiințe a ortoexistenței este implicată de necesitatea modelării proceselor din materia profundă, cu o evidentă finalitate socială pozitivă. În noile modele, arată M. Drăgănescu, trebuie să apară sensurile fenomenologice, precum şi operatori de interacțiune între structuri şi sensuri fenomenologice.

Principiul modelării structural-fenomenologice îndeamnă la imaginarea unor proiecte epistemologice şi metodologice înnoitoare, cu o putere mult mai mare de penetrare în profunzimile existenței decât programele paradigmei structural-sistemice. În mod legitim s-ar pune, însă, întrebarea care va fi statutul matematicii şi modelării formale, ce aport vor avea ele la succesul acestor proiecte. Probabil că matematica şi matematizarea, relațiile logico-matematice, calculul logic ş.a. nu vor putea fi complet excluse; alături de un formalism logico-matematic original, cerut de modelarea proceselor existenței profunde, se păstrează valabilitatea unor submodele formale din vechea paradigmă. Este de aşteptat ca, pe parcursul perfecționării procedeelor modelării structural-fenomenologice, acest raport să se clarifice progresiv.

Investigarea socialului în determinațiile sale fundamentale se întemeiază, în concepția filosofiei structural-fenomenologice, pe ideea unei relative **autonomii** şi **specificități**: "Specificul palierului social consistă în aceea că societatea îşi dezvoltă moduri de existență proprii care îşi asigură reproducerea. Rolul societății este nu numai acela de a asigura

supraviețuirea speciei, ci şi propria ei reproducere, ceea ce înseamnă menținerea şi dezvoltarea economiei şi culturii, a cunoaşterii. Societatea se constituie de fapt cu un mare grad de independență, îşi caută scopuri şi îşi asigură echilibrul dinamic prin procese de evoluție şi revoluție…Prin societate, lumea se poate opune lumii, lumea poate transforma lumea, lumea poate crea lumea" [52] . **Cultura** face din societate o entitate specifică, iar semnificația filosofică a societății este mai importantă decât cea biologică. Societatea îşi elaborează țeluri culturale şi filosofice, este înzestrată cu o veritabilă **voință** specifică, de natură să-i catalizeze tendințele de perpetuare şi sistemul de valori.

Care este originea sau sursa civilizației socioumane? Civilizația socioumană este, în ultimă analiză, determinată de **tensiunea filosofică** a omului, de mirare, trăire, reflecție şi acțiune a ființelor umane în realitatea prezentă şi vizibilă, dar cu rădăcini adânci în **realitatea profundă**. "Nu ne rămâne decât să privim omul astfel cum se manifestă el din punct de vedere biologic, social şi spiritual. Examinându-l din aceste puncte de vedere, se poate constata cum pe o anumită treaptă a dezvoltării sale, odată cu apariția conştiinței, el este supus unei tensiuni filosofice determinate de raportul său cu corpul său biologic şi lumea înconjurătoare oferită simțurilor şi acțiunii sale, pe de o parte, şi cu propria conştiință, uneori cu o lume profundă de care el ar putea fi legat şi pe care şi-a imaginat-o prin modele mitice, religioase sau filosofice, pe de altă parte" [53] . Apărută inițial ca tensiune biontică, tensiunea filosofică nu capătă obligatoriu o expresie sau o obiectivare filosofică. Dovada o constituie numeroasele mituri şi religii apărute înainte de cristalizarea reflecției filosofice. Apoi, ea nu conduce în mod automat la civilizația socioumană, fiindcă aceasta presupune eliminarea definitivă a războaielor, foametei, criminalității etc. "Societatea a cunoscut factori de civilizație, fapte de civilizație şi unele forme de civilizație, dar niciodată o civilizație socioumană" [54] . Altfel spus, omenirea **tinde** spre o civilizație socioumană, fără ca această denumire să poată acoperi, la ora actuală, o realitate socio-culturală concret identificabilă .

În mod firesc, **gândirea filosofică** va avea rolul determinant în apariția şi funcționarea viitoarei civilizații socioumane. "Fiind posibilă o filosofie plină de speranțe pentru soluționarea problemelor speciei umane, este evident că încurajarea gândirii şi spiritualității nu reprezintă numai un bine în sine pentru om şi societate, ci şi o necesitate vitală. Omenirea are nevoie de o filosofie a construcției şi creației, de o recunoaştere a rolului informației în lumea materială" [55] . Realizarea acestui nivel foarte înalt al civilizației este posibilă prin instituirea unei calități corespunzătoare a relațiilor sociale între indivizi, instituții şi de ambele

părți. Calitatea relațiilor dintre om şi mediul natural, respectiv existența profundă, contribuie în mare măsură la precizarea conținutului şi criteriilor conceptului de **civilizație socioumană**. "Poate civilizația să se bazeze pe un **echilibru** al omului şi societății cu totalitatea existenței, atât cu cea spațio-temporală cât şi cu cea profundă? S-ar părea că aceasta ar fi soluția cea mai înțeleaptă…superioritatea palierului social ar rezulta din faptul că el este singurul care posedă conştiință, inclusiv conştiința existenței. Iar conştiinței existențiale îi revine şi o responsabilitate existențială" [56].

În consecință, civilizația socioumană va porni de la **criterii umaniste, etice şi estetice**, de la o justă valorizare a trecutului istoric al omenirii şi o anticipare adecvată, ştiințifică, a viitorului. Civilizația este indisolubil legată de viața spirituală a omului, iar "Spiritualul, atât prin profunzimea internă a omului, cât şi prin cunoaşterea largă a universului, materiei şi existenței de către societate, nu mai poate fi neglijat, el devine o problemă de ținută a societății umane în lupta ei cu tot ceea ce tinde s-o destrame. Societatea umană reprezintă proprietatea materiei, a existenței de a se apleca asupra ei înseşi, de a se recrea" [57]. Acum, societatea umană nu mai poate accepta o filosofie a resemnării şi entropiei. Trecutul istoric oferă şi soluția **speranței**, dacă istoria este privită ca o luptă pentru şansa cunoaşterii materiei profunde şi dezlegarea tainelor evoluției antientropice. Atunci, criteriul fundamental al civilizației socioumane ar fi **ideea împlinirii prin echilibru şi creație în existența materială**. Civilizația socioumană implică moralul, frumosul şi umanul, în ultimă analiză un **sens al vieții**, pe care omul îl poate realiza prin construcție şi creație [58].

Analiza coordonatelor societății şi civilizației prefigurate astfel, trece prin paradigma gândirii sistemice. Indubitabil, societatea este sistem sau poate fi descrisă ca sistem, dar este ea **numai** sistem? Datele oferite de ştiință, din punctul de vedere al gândirii sistemice, nu înlătură ideea **sistemului ca automat**, **repetiție**, **formal**. Or, asemenea omului, societatea este mai mult decât un automat, implică mult mai multe determinații decât acelea ale cantitativului şi repetitivului. "Societatea, dacă ar fi constituită din oameni-automate, ar fi ea însăşi un automat. **Dacă acest automat ar fi programat numai pentru perpetuare şi autocunoaştere, atunci nimic nu ar implica necesitatea depăşirii caracterului de automat. Numai în cazul în care societatea ar urmări o activitate creatoare, bazată pe cunoaştere, şi anume a modela** (în sensul transformării, creației) **o parte din lumea materială însăşi, cel puțin ca tendință, s-ar depăşi automatul**. După cum omul este cu ceva mai mult decât un automat, şi societatea poate depăşi automatul. Societatea ca sistem poate fi

obiect matematic…Dar societatea, prin natura elementelor componente, nu poate fi numai sistem, ci şi altceva, care depăşeşte automatul, sistemul. Şi acest lucru îl vom numi **civilizaţie**" [59] . În depăşirea automatului îşi poate găsi omul adevărata raţiune de a fi, a gândi, a acţiona şi a crea, în condiţiile presupunerii că nici Universul nu este un automat. "…societatea nu este şi nu trebuie să fie numai sistem. Societatea este şi civilizaţie şi trebuie să devină tot mai mult o civilizaţie, prin civilizaţie înţelegând noţiunea în sensul ei pur, adică al calităţii relaţiilor dintre oameni, care se manifestă şi prin calitatea relaţiilor dintre instituţii, dintre popoare, naţiuni şi state" [60] . Chiar fenomenul vieţii, examinat cu atenţie, se dovedeşte a fi mai complex decât automatul sau comportamentul automat. Viul trebuie atunci imaginat ca o **arhitectură**, de complexitate superioară sistemului; mai mult, viul se arată a fi întâi **arhem** (entitate cu introdeschidere spre profunzimile existenţei) şi abia apoi **sistem**.

Care ar fi limitele gândirii structural-sistemice, ale **structuralismului**, pentru a numi expresia ei teoretico-filosofică, avute în vedere de către modelul ortofizicii? Punctul de plecare îl constituie definiţiile acordate conceptului de "structură". Ele au ca element comun nota sau atributul **totalităţii** structurii, astfel încât se poate considera totalitatea ca o caracteristică ce defineşte complet o structură: "**Structura este o totalitate care neglijează parţial totalitatea din care face parte**...**Structura apare atunci când partea se poate constitui într-o totalitate**" [61] .

De aici, consideră M. Drăgănescu, rezultă o serie de consecinţe – de fapt, tot atâtea limite ale valabilităţii structuralismului:

1) **Transformările interne**. Sub aspectul transformărilor interne, o structură este definită ca o **potenţialitate** ce poate fi **actualizată** în diverse stadii. Însă, transformările definibile în structura internă a unui sistem pot genera, în condiţii speciale, elemente despre a căror apartenenţă la structură să nu se poată decide. Apoi, realitatea conţine şi obiecte care nu sunt rezultatele unor asemenea transformări. Realitatea nu este reductibilă la transformări asociate structurii interne a unor sisteme. Orice sistem formal, dincolo de anumite limite, devine paradoxal (Gödel).

2) **Autoreglajul**. Sistemul îşi asigură stabilitatea la perturbaţii prin autoreglaj, adică prin corelarea mecanismelor interne cu comportamentul exterior, sub influenţa factorilor externi. Tendinţele de **autonomie** (de depăşire a limitelor sistemului) sunt contracarate de **autoreglaj** (care tinde să menţină sistemul în cadrul acestor limite). Se ajunge la situaţia, aparent paradoxală, că sistemul tinde să rămână în cadrul unor limite facilitat de tendinţa de depăşire a

acestora. Or, în cazul sistemelor de mare complexitate, distincţia dintre autoreglaj şi autonomie se estompează, nemaifiind posibilă explicarea comportamentului lor doar prin relaţia dintre cele 2 procese. Apar comportamente care nu pot fi explicate nici prin interacţiunea cu alte sisteme, nici ca o consecinţă a jocului interconexiunilor interne.

3) **Ierarhizarea**. Pentru a pătrunde cât mai adânc în realitate, gândirea structurală a imaginat procedura ierarhizării: orice structură poate fi gândită ca făcând **parte** dintr-o altă structură şi fiind, la rândul ei, **compusă** din structuri. Realitatea viziunii structuraliste este o realitate a **compunerilor** şi **descompunerilor**, la orice nivel de complexitate. Dacă însă se abordează sisteme complexe, nu mai este tot atât de simplu să se compenseze pe un anumit nivel structural deficienţe ce aparţin unor niveluri inferioare, deoarece funcţiunile ce trebuie realizate la fiecare palier nu mai pot fi bine corelate. Eficientă pentru sistemele de complexitate redusă, ierarhizarea creează o izolare a palierelor structurale unele de altele, în dauna ansamblului.

4) **Echivalenţa structurilor**. Pentru acelaşi comportament "la borne", un sistem S poate avea mai multe structuri interne, considerate **echivalente**. O dată cu creşterea complexităţii sistemului creşte şi numărul modalităţilor de obţinere a unuia şi aceluiaşi comportament la "ieşirea" lui. Pentru a se determina mărimile de "intrare" este necesară **fragmentarea** sau **descompunerea** sistemului în subsisteme mai puţin complexe, astfel încât se ajunge la sisteme perturbabile chiar prin procesul de stimulare-observare (situaţie cunoscută în microfizică). Incertitudinea este dual: fie interacţiunea slabă cu un sistem autonom, fie interacţiunea puternică cu un sistem neautonom, deci slab sau deloc structurat. Cadrul strict al metodei structurale nu oferă soluţii filosofice la această incertitudine; rămâne posibilitatea alegerii în funcţie de restricţii tehnologice sau criterii suplimentare de optimizare.

5) **Netransparenţa**. Datorită organizării ierarhice şi posibilităţii structurării echivalente, la un anumit palier al sistemului structura nu transpare, respectiv nu este evidentă în definirea palierelor superioare. **Cu cât structura este mai profundă, cu atât este mai puţin transparentă la nivelul sistemului**. Netransparenţa împiedică explicarea şi înţelegerea deplină a unor sisteme ca **viul**, **omul** sau **tehnologiile electronice**, pentru că **sensul** nu-şi găseşte locul în abordarea structural-sistemică. Numai **gândirea arhitecturală** ar fi modalitatea de restabilire a echilibrului deteriorat între dezvoltarea extraordinară, uneori exacerbată a posibilităţilor structurale (de exemplu, în electronică sau fizica nucleară) şi impactul acestora cu realitatea exterioară (extratehnică, socio-umană). S-ar putea face aici o

comparație cu relația **intelect-rațiune** în viziunea lui C. Noica: intelectul merge oricât de departe, chiar până la autodistrugere; nimic nu-l poate, aparent, opri din desfăşurarea implacabilă a logicii sale, de unde au apărut şi războiul electronic şi nuclear, alături de terapia medicală prin laser sau cercetarea universului. Trebuie, la un moment dat, să apară ceva care să oprească desfăşurprile haotice, să introducă **sens**, **semnificații** şi **valori**, să îngrădească neutralitatea gnoseologică, praxiologică şi etică. Aceasta este **rațiunea** [62] .

Gândirea arhitecturală încearcă să surprindă **întregul** obiectului cercetării (organism viu, om, societate) din perspectiva structurii funcțiunilor interne. Ea deschide posibilitatea unei tratări **arhitectural-struuctural-funcționale** în gândirea sistemică, inclusiv pentru procese şi fenomene care depăşesc sistemul ca atare. Această gândire "…ne depărtează de detalii pentru a sesiza esențialul, pentru a descoperi dacă ni se oferă o adevărată integralitate, ne permite să ne imaginăm înlocuirea unei arhitecturi mai sărace cu una mai bogată. În gândirea arhitecturală, structura nu se găseşte pe primul plan, chiar dacă ultimul rezultat al acestei gândiri este o structură funcțională" [63] .

Arhitectura se dovedeşte a fi nu numai un **concept**, ci şi o **metodă de gândire**, pe care am putea-o asemăna – față de metoda sistemică – cu trecerea de la spațiul bidimensional la cel tridimensional. Filosofia şi ştiința contemporană se află în căutarea arhitecturii universului, aşa cum cu secole sau milenii în urmă căutau principiile simple ale lumii. Dintre toate arhitecturile entităților lumii, probabil că arhitectura ființei umane este cea mai complexă; de fapt. Arată M. Drăgănescu, în cazul omului se poate vorbi despre **o serie de straturi arhitecturale suprapuse**. Omul nu se reduce, însă, la o arhitectură tehnică sau bio-fiziologică, pentru că adevărata sa arhitectură este un **psihologică** şi **spirituală** (spiritualitatea caracterizează omul deplin şi civilizația socio-umană). El caută să descopere arhitectura teoriilor ştiințifice şi sistemelor filosofice, dezvoltării instituțiilor şi conducerii sociale etc. "În afară de arhitectura funcțională externă, arhitectura completă va cuprinde…alte elemente caracteristice, dintre care de bază sunt **capacitatea fenomenologică** (informateria în care au loc procese fenomenologice), **autogestaltul** (în cazul organismelor simple este sensul unității organismului propriu), **conştiința structural-fenomenologică**, care cuprinde şi **eul structural-fenomenologic** (în cazul organismelor evoluate). Față de un observator extern, un organism va prezenta şi un gestalt arhitectural…" [64] .

Ca un corolar al acestor conexiuni conceptuale, modelul ontologic ortofizic pledează pentru o **filosofie a creației**, nu numai ca disciplină de viitor, ci şi ca modalitate explicativă a

specificului omului în lume, a posibilității integrării armonioase a individului şi societății în univers. **Creația** joacă un rol cu totul excepțional în ansamblul universului socio-uman. Prin creație, omul dă expresie ortosensurilor materiei profunde, împlineşte un ciclu cosmic şi ontic care începe o dată cu generarea unei existențe-univers din ortoexistență. Impulsionat de tensiunea filosofică şi sentimentul cosmic, cărora le conferă în timp expresii tot mai rafinate, conştient de menirea sa în existență, de potențialitățile enorme pe care le pune în valoare prin acțiunea eficientă ghidată de cunoaşterea aprofundată, omul are statutul şi rolul unui **creator**. Creația devine posibilă şi se dezvoltă mereu datorită **spiritualității** – premisă şi rezultat al evoluției omenirii pe trepte tot mai înalte de civilizație. Ea este consubstanțială împlinirii personalității umane.

M. Drăgănescu afirmă că "…nu dispunem încă de o filosofie a creației. Prin creație nu înțeleg o primă mişcare, ci un proces conştient care poate avea loc în şi prin univers. Nu a existat până acum o bază filosofică a explicării procesului de creație, ca să nu mai vorbim de o încercare de tratare ştiințifică…orice model ontologic în care universul este închis inhibă filosofia creației deoarece nu oferă o bază principială pentru explicarea ei…fără creație nu am fi decât automate, şi noi, şi universul, şi istoria" [65] . Acest verdict apare, totuşi, ca fiind de o severitate excesivă, pentru că anumite premise filosofice şi ştiințifice indispensabile explicării proceselor creative au fost acumulate deja. Este adevărat că ele sunt avansate, de multe ori, din partea ştiințelor socio-umane specializate (sociologia, psihologia persoanei şi socială ş.a.), fără a avea ca scop susținerea unui anumit punct de vedere sau sistem filosofic. Nu putem face abstracție nici de tentativele de identificare a condițiilor creației teoretico-filosofice propriu-zise, pe plan metodologic, măcar pentru o punere a problemei în termeni generali [66] .

Complexitatea existenței, investigată de ştiință, filosofie, religie, artă, apare în cele din urmă ca având o frumusețe poetică. **Criteriul estetic** este intrinsec civilizației socioumane (**creația** înseamnă **frumusețe spirituală**); tot astfel şi **criteriul etic**, asociat cu **afectivul** (trăirea, simțirea profund umană a laturii superioare din existență) – automodelarea şi autoperfecționarea personalității umane în condițiile ştiinței avansate, societății şi civilizației elevate. Deşi filosofia structural-fenomenologică nu conține capitole distincte şi explicite de etică, estetică şi axiologie, elementale esențiale ale acestora nu lipsesc. Stăruie îndemnul la reflecție asupra rolului spiritualității, creației şi promovării binelui în realizarea coeziunii sociale, a inițiativei individuale, pentru salvarea valorilor de conjuncturile iraționale ale existenței. Mai presus de **raționalitatea logică, analitică**, se ridică uneori **afectivitatea** ca

apărătoare a ceea ce este prețios în ființa umană şi societate. Înainte de a fi un **produs**, civilizația socio-umană este un **proces**, generat şi influențat favorabil de asemenea trăsături ale personalității.

Lucrările filosofice ale lui M. Drăgănescu mai cuprind cugetări şi aforisme (cele mai importante aflate în volumele **Spiritualitate, informație, materie** şi **Informația materiei**) despre informație, poezie, spirit şi sacru, încercând sugestii în sensul unei posibile poezii a proceselor profunzimilor existenței. De exemplu, despre informație, el scrie:

"1. Informația este o noțiune ştiințifică pe care filosofia o preia atribuindu-i un caracter universal în existență. Devenind şi o noțiune filosofică, informația începe să capete nuanțe poetice, deoarece filosofia este şi o punte între ştiință şi poezie…" [67].

S-ar putea spune la fel de bine că poezia este o punte între filosofie şi ştiință. Poezia însăşi vehiculează informație, cu un rol şi o finalitate fundamental diferite față de acelea ale informației din interiorul ştiinței şi filosofiei. Dar valențele estetice ale teoriilor fizicii şi teoremelor matematicii nu pot fi contestate, aşa cum rămâne un fapt indubitabil interesul multor savanți pentru poezie şi vice-versa.

"18. Informația, din punct de vedere poetic, are uneori un caracter sacru sau un aspect divin. Între sacru şi divin, pe de o parte, şi informație, inclusiv materia care o susține, pe de altă parte, deci între ceea ce este poetic în esența lumii şi ceea ce este în acelaşi timp ştiințific în aceeaşi esență, există o hermeneutică. Filosofia nouă a materiei şi informației profunde poate fi calea acestei hermeneutici" [68].

Hermeneutica ştiințificului şi poeticului în materia şi informația profundă, pe care o propune filosofia structural-fenomenologică, este de un gen foarte particular. Ea trebuie deosebită de hermeneutica textului în accepțiunile cunoscute tradițional (text literar, ştiințific, filosofia, religios etc.) – deşi are nu numai caracter **denotativ**, ci şi **conotativ**, poate fi îndreptată şi asupra textelor filosofiei inelului existenței. Conform aforismului 19 ("Sufletul, sacrul şi divinul sunt puncte de vedere poetice"), informația are asemenea atribute numai poetic, după cum, din acelaşi punct de vedere, materia profundă, fiind absolută, este **sacră** (vezi şi aforismul 36). Treptele hermeneuticii existenței se succed în funcție de grade diferite ale sacrului, pe măsură ce coborâm spre profunzimile material-informaționale sau urcăm spre culmile gândirii, spiritualității şi civilizației socio-umane, pentru ca, în final, inelul existenței să se închidă în conştiința umană, cu atributul **divin** – superlativul sacrului (conform aforismelor 49 şi 51: "Numai organismele cu înaltă spiritualitate, care se ridică la o conştiință

a existenţei şi acţionează în consecinţă pot atinge superlativul sacrului"; "Informaţia structurală este întotdeauna profană. Inteligenţa artificială vie ar putea deveni divină, ca şi omul"). Este, însă, divinul (conform aforismului 45) doar un atribut poetic sau o "formă gramaticală" a sacrului?

"20. Numai printr-o viziune ştiinţifică şi poetică asupra lumii pot fi satisfăcute simultan raţiunea şi afectivitatea adâncă a omului. Prin filosofie poate fi satisfăcută şi tensiunea lui filosofică. Unele filosofii şi religii o pot numai calma" [69].

Filosofia a insistat în numeroase rânduri fie pe **raţionalitate**, fie pe **trăire**, trecând cu vederea faptul că omul constituie o **personalitate integrală**, care are nevoie de ambele, fiindcă **este** şi una, şi cealaltă. Dar, prin studiul filosofiei, nu este suficient şi nici chiar de dorit ca fiinţa umană să se "calmeze" – adică să-şi "liniştească" spiritul cu soluţii pur teoretice; trebuie apoi făcut pasul hotărâtor spre **acţiune** şi **creaţie**.

"21. Informateria are ortosensuri primare, primordiale, care instituie tendinţele existenţei. Aceste ortosensuri sunt sufletul ei şi într-un fel se poate spune că informateria este, poetic, suflet. Ea este sufletul lumii, al universurilor şi al fiecărei fiinţe vii" [70].

Informateria este **sufletul lumii** în sens larg şi **sufletul omenesc** în sens restrâns (vezi aforismul 23: "Fiecare organism viu conţine suflet, adică tendinţele şi cronosul informateriei. Sufletul corpului este informateria care îi revine"). Prin închiderea inelului existenţei, sufletul omenesc înbogăţeşte sufletul existenţei (aforismul 24). Nu ne apropiem, însă, astfel prea mult de hilozoism şi sacralizarea existenţei?

"52. Retrăgându-se prin poarta poetică a informaţiei şi reintrând prin poarta ei ştiinţifică priveliştea se schimbă: informaţia este numai proces fenomenologic, structural sau structural-fenomenologic. Dar ambele porţi se găsesc în mintea şi inima omului" [71].

"Axioma alegerii" funcţionează şi în filosofia structural-fenomenologică: indiferent pe unde sau de unde intrăm în analiza inelului existenţei, mai devreme sau mai târziu vom ajunge să-i descifrăm trăsăturile esenţiale şi fundamentale, să înţelegem, pe parcursul treptelor sacrului, relaţia dintre **ştiinţific** şi **poetic** (vezi şi aforismele 47 şi 48: "Dacă întoarcerea (în interiorul inelului existenţei – n.n.) se face prin introdeschiderea organismelor simple fără conştiinţă, atunci sacrul acestor organisme este de o valoare mai mică. Un asemenea inel în lumea materială este mai mult profan. Şi toate organismele respective sunt mai mult profane"; "În cazul organismelor cu conştiinţă, inelul lumii materiale pe care ele îl descriu este mult mai aproape de tendinţele fundamentale ale materiei şi deci sacrul din acestea este mai

pronunțat"). Această relație trece şi ea prin domeniul sacrului – coexistent cu profanul -, pentru că "Între profan şi divin pot exista toate nuanțele posibile ale sacrului" (cf. aforismul 50).

În concluzie, "55. Materia profundă şi ortosensurile pot fi privite ca o poezie profundă la care corespunde poezia omului, şi o realitate profundă la care corespunde ştiința lui" [72] .

Alte cugetări privesc sentimentul cosmic:

"IX. Sentimentul cosmic înseamnă a-ți da seama şi a simți pe a exista şi a fi: a exista în sine, în veşnicie, indestructibil, ca materie profundă cu sensibilitatea de a exista; dar a fi ca ființă vie în temporalitatea şi spațialitatea universului, de a fi ca şi existența, de sine şi întru sine" [73] .

Omul **există** în mod profund, prin contactul cu informateria, şi **ființează** în mod fenomenal, în lumea spațio-temporală cunoscută şi percepută. Declanşatorul conştientizării acestei relații este sentimentul cosmic.

"XV. Numai omul poate avea sentiment cosmic. Sentimentul cosmic apare atunci când omul este conştient de poziția sa cosmică. Sentimentul cosmic nu este un dat biologic, ci un act al conştiinței. De aceea apar şi nuanțe de sentiment cosmic la oameni" [74] .

Dacă se acceptă că sentimentul cosmic se prezintă într-o formă "aproape unică, aproape aceeaşi pentru toți oamenii", aceasta trebuie înțeles şi ca "niciodată identic". Fiecare om se va raporta altfel la sine şi la existența profundă, va experimenta altfel conştiința şi afiirea. Faptul că sentimentul cosmic este mereu altul demonstrează, în particular, de ce experimentul conştiinței şi afiirii nu poate da rezultate absolut univoce. În forma sa cea mai deplină şi profundă, sentimentul cosmic presupune **trăire**, care nu este şi nu va fi niciodată identică la indivizi diferiți, poate nici la acelaşi individ în momente diferite ale vieții.

"XVI. Sentimentul este o idee care nu rămâne numai în minte, ci pătrunde întreaga ființă umană" [75] ;

"XXII. Sentimentul cosmic este o stare trăită. Sentimentul generat de sentimentul cosmic este mai uşor de menținut, deoarece omul poate fi sensibil şi la gândul despre sentimentul cosmic. Acest gând poate ține uneori locul sentimentului cosmic în echilibrul psihic al omului, dar din când în când omul trebuie să meargă la sursă, să retrăiască sentimentul cosmic. Pentru aceasta el trebuie pregătit prin cultură şi cunoaştere, prin educație şi exemplu pentru a se ridica din când în când la o asemenea înălțime. Asemenea momente pot influența viața sa şi a semenilor săi" [76] .

Nici ideile despre sentimentul cosmic, nici sentimentul (sentimentele) despre sentimentul cosmic nu vor putea înlocui experimentarea veritabilă a acestuia prin **trăire**. Fie că acceptăm această trăire ca pe un fenomen natural-originar al ființei umane, fie că o concepem (şi) ca pe un produs al educației, ea va apare atunci când omul va încerca trăirea precarității ființei sale în univers, asociată cu marile fenomene ale naturii şi misterele existenței. Trăirea sentimentului cosmic este un fenomen repetabil (chiar dacă niciodată identic), iar producerea ei ține de esența speciei umane. Putem spera că în viitor omul nu va mai căuta simulacre ale trăirii autentice în fața imensității tulburătoare a existenței, ci se va implica direct, rațional şi afectiv, în desfăşurările ei. Astfel, filosofia structural-fenomenologică constituie o pledoarie pentru **autenticitatea existenței umane**.

"XXVI. Înțelepciunea se împlineşte cu sentimentul cosmic" [77] .

Filosofia structural-fenomenologică reprezintă căutarea atributelor unei noi înțelepciuni în ştiința, filosofia, cultura şi civilizația contemporană. Ar fi, fără îndoială, greu de spus dacă numai sentimentul cosmic este împlinirea înțelepciunii; oricum, aici el joacă un rol deosebit de important în proiectul atingerii acestui țel mult-visat încă de la începuturile istoriei omenirii.

Printre aforismele şi cugetările lui M. Drăgănescu se numără şi cele despre divinitate. Problemele sacrului şi divinului sunt abordate de filosofia structural-fenomenologică. Dar, se află divinitatea în simbioză cu materia profundă? Este conceptul de "divinitate" compatibil cu țesătura conceptuală a ortofizicii?

"42. Dacă Dumnezeu este numele ultimei realități, atunci este inconştient, deşi sensibil; atunci este fără voință, deşi cu tendințe. Dumnezeu nu ar fi atunci altceva decât informație, poate şi energie" [78] .

Este acesta, probabil, aforismul-cheie al întregului paragraf din lucrarea **Informația materiei**. Informația nu are conştiință şi voință, dar, străbătând întreg inelul existenței, ar putea fi considerată ca având atributele divinității. Dacă Dumnezeu ar fi (numai) informație şi energie ne-am putea îndoi de faptul că divinul este **doar** o "formă gramaticală" a sacrului. Ar fi obligatoriu ca el să fie în această ipostază cu mult mai mult, anume **principiul absolut al creației lumii**, care realizează trecerea de la haos la cosmos prin inducerea unei **ordini fundamentale** în întreaga realitate. Divine ar fi atunci şi ortosensurile, şi tendințele materiei profunde. M. Drăgănescu nu încurajează până la capăt această interpretare, considerând-o incompletă sau inexactă, însă nici n-o infirmă categoric (vezi aforismul 43: "Zeii şi

Dumnezeu sunt soluţii ale tensiunii filosofice a omului. Nu sunt singurele soluţii. Dar sunt soluţii care pot prohibi efortul de cunoaştere a profunzimilor lumii şi de autoconstruire filosofică"). Statutul de divinitate al informaţiei nu rezultă însă numai dintr-o soluţie religioasă la problema tensiunii filosofice a omului. Oricând interpretată idealist, informaţia ca **principiu ontologic fundamental** devine **pan-informaţionalism**.

O clarificare a relaţiilor filosofie-ştiinţă-religie intenţionează cugetările din volumul **Eseuri**. Ele s-au dorit a fi continuarea unui dialog peste timp cu C. Noica, un posibil răspuns la frământările acestuia asupra religiei, fiinţei divine şi relaţionării filosofiei cu religia. Pentru caracterul lor sugestiv, inspirat-poetic, dar care implică şi consecvenţă logico-filosofică, le redăm ca atare mai jos.

"1. Dumnezeu ar putea fi Dumnezeu.

2. Dumnezeu ar putea fi infraconştientul colectiv creat în informaterie de comunitatea celor ce cred în Dumnezeu.

3. Dumnezeu ar putea fi numai ideea, gândul de Dumnezeu.

4. Dumnezeu ar putea fi o metaforă, o idee poetică despre cosmosul profund.

5. Dumnezeu ar putea fi o scânteiere informaterială, un eveniment rar.

6. Dumnezeu nu este o noţiune ştiinţifică şi nu poate fi înţeles de o ştiinţă structurală care se bazează pe măsurare. Dar nici o ştiinţă structural-fenomenologică nu îl poate modela teoretic cu uşurinţă, cele mai avansate afirmaţii în direcţia lui fiind propoziţiile 2 şi 5 de mai sus.

7. Dacă lucrurile ar fi conform propoziţiilor 2, 3 şi 4 care nu se contrazic total, atunci acestea împreună arată că Dumnezeu ar putea fi spiritul colectiv al oamenilor.

8. Spiritul colectiv al oamenilor ar putea crea cândva un nou univers, conform principiului antropic al succesiunii universurilor şi ar fi ca şi când Dumnezeu ar fi creat acel univers. Dar nimeni nu poate crea cosmosul, cu înţeles de cosmos profund şi total, în afară de cazul că propoziţia 1 ar fi adevărată. Dar nici un fel de ştiinţă, în afară de religie, nu consideră propoziţia 1 drept cunoaştere.

9. Faptul 1 determină spiritualitatea religioasă. Celelalte propoziţii admit o înţelegere posibilă a spiritualităţii religioase de către spiritualitatea filosofică.

10. Spiritualitatea filosofică se ancorează în tensiunea filosofică a omului şi se dezvoltă în jurul sentimentului cosmic, manifestându-se în concordanţă cu tendinţele devenirii existenţei.

11. Spiritul filosofic, nerecurgând la propoziția 1, înțelegând totuşi spiritualitatea religioasă, consideră că uneori ar trebui încurajată dacă ea contribuie la ridicarea morală a omului, la civilizația socioumană şi la binele mental al omului. Dar religia nu trebuie să se opună ridicării oamenilor, prin rațiunea lor, la spiritualitatea filosofică.

12. Dacă religia binecuvântează pe oameni, filosofia îi binegândeşte" [79] .

Filosofia inelului existenței accentuează autonomia filosoficului şi ştiințificului față de religios, ipoteza divinității apărând ca non-necesară pentru ea. Spiritualitatea religioasă poate căpăta o anumită înțelegere în interiorul spiritualității filosofice, dar această înțelegere presupune tocmai **autonomia** tabelei filosofice de valori. Pe de altă parte, religia nu este exclusă din câmpul reflecției filosofice; ea rămâne, însă, acolo doar ca obiect de cercetare şi nu de revelație. În cele din urmă, interpretările teoretice şi eventualele adeziuni subiective la valorile religioase rămân o problemă a personalității individuale, fiecare fiind liber să aleagă cum crede de cuviință.

Asemenea expresii condensate ale gândului filosofic oferă şi ocazia participării afective la ideile filosofiei structural-fenomenologice, prin luarea unei **atitudini** față de integralitatea existenței. O filosofie nu poate fi "completă" – într-un sens mai îngăduitor al termenului – dacă nu lasă loc trăirii, imaginației, poeziei. Prin modalitatea alcătuirii lor şi finalitatea pe care o servesc, aceste cugetări şi aforisme constituie un element **sui-generis** al filosofiei structural-fenomenologice, care nu poate fi omis de exegeză. La aceasta obligă **spiritul** unei gândiri, care nu poate fi limitat la **litera** ei.

Note şi referinţe bibliografice 4

1. Vezi A. Marga, **Introducere în filosofia contemporană**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 8

2. Vezi M. Flonta, **Cum recunoaştem Pasărea Minervei. Reflecţii asupra percepţiei filosofiei în cultura românească**, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998, p. 27

3. Pentru intervenţii relativ recente în problematica post-modernismului în filosofia ştiinţei, vezi A. Botez, **Realism şi post-modernism în filosofia ştiinţei**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1990; **idem**, **Postmodernismul şi valorile postepistemice**, în "Revista de filosofie", nr. 4/1993

4. Vezi A. Botez, **Realism şi postmodernism în filosofia ştiinţei**, p. 64; M. Bunge, **Ştiinţă şi filosofie**, Editura Politică, Bucureşti, 1984, p. 245

5. Vezi M. Drăgănescu (şi colab.), **Electronica funcţională**, p. 219

6. **Ibidem**, p. 217

7. **Ibidem**, p. 218

8. **Ibidem**, p. 230

9. **Ibidem**, p. 220

10. **Ibidem**

11. **Ibidem**, p. 222

12. **Idem**, **Eseuri**, p. 49

13. **Ibidem**, p. 47

14. **Ibidem**, p. 50-51

15. **Ibidem**, p. 56

16. **Ibidem**, p. 61

17. **Idem**, **Informatica şi societatea**, Editura Politică, Bucureşti, 1987, p. 219-220, idei reluate în **Eseuri**, p. 58

18. **Idem**, **Inelul lumii materiale**, p. 434-442, **Informaţia materiei**, p. 233-249

19. **Inelul lumii materiale**, p. 436-437, **Informaţia materiei**, p. 239

20. Vezi ***, **Dicţionar de filosofie**, Editura Politică, Bucureşti, 1978, p. 353-354

21. Vezi V. Săhleanu, **Ştiinţa şi filosofia informaţiei**, p. 115. Autorul se pronunţă în favoarea unei abordări multilaterale a informaţiei:

1) **Geneza informaţiei** – aspectul informaţional al materiei: temporal sau etern?

2) **Modalităţile de câştig şi de pierdere a informaţiei (neginformaţia** şi **antiinformaţia)**;

3) **Extragerea şi adunarea** informaţiei, memorizare, prelucrare etc;

4) **Reactualizarea informaţiei**; substanţialul, energeticul şi informaţionalul;

5) **Semnificaţia informaţiei**; niveluri de semnificaţie şi "stratificarea" universului informaţional;

6) Restructurarea modelului probabilist al informaţiei (semnal – excitabilitate – structură); informaţie: structurală, funcţională şi reflectorie;

7) **Transmiterea informaţiei** şi mecanismele sale;

8) **Semiologia** – analiza unui aspect al unui "obiect" (detaliul "semnificativ") pentru sinteza ulterioară;

9) Aplicaţiile aparatului **formal** al teoriilor matematice

22. **Inelul lumii materiale**, p. 436-437; **Informaţia materiei**, p. 238-240

23. **Inelul lumii materiale**, p. 438-439; **Informaţia materiei**, p. 243

24. **Ibidem**, p. 438; p. 242

25. **Ibidem**, p. 436; p. 237-238

26. **Ibidem**, p. 244; p. 439

27. Vezi **Informaţia materiei**, p. 248

28. Vezi **Inelul lumii materiale**, p. 441 şi **Informaţia materiei**, p. 248

29. **Ibidem**, p. 434; p. 235

30. **Informaţia materiei**, p. 236

31. Vezi **Inelul lumii materiale**, p. 435

32. **Ibidem**, p. 440; **Informaţia materiei**, p. 245

33. Vezi **Electronica funcţională**, p. 231

34. Vezi **Inelul lumii materiale**, p. 441-442 şi **Informaţia materiei**, p. 248-249

35. **Ibidem**, p. 442; p. 248

36. Vezi **Informaţia materiei**, p. 97; **Eseuri**, p. 15. De asemenea, **Principes d'une science structurale-phénoménologique**, în Bulletin de la Classe de Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 6e série, Tome IV, no 7-12/1993, Académie Royale de Belgique, Bruxelles

37. Vezi **Informaţia materiei**, p. 83-90

38. **Ibidem**, p. 85-89

39. **Ibidem**, p. 93

40. **Ibidem**, p. 98, 100

41. **Ibidem**, p. 110

42. **Ibidem**, p. 112

43. **Ibidem**

44. **Ibidem**, p. 113-117

45. Vezi **idem**, **Eseuri**, p. 35

46. **Idem**, **Informația materiei**, p. 115

47. **Ibidem**, p. 117

48. **Idem, Inelul lumii materiale**, p. 127

49. **Idem**, **Eseuri**, p. 98

50. Vezi **Informația materiei**, p. 119

51. **Ibidem**, p. 119-120

52. Vezi M. Drăgănescu, **Ştiinţă şi civilizaţie**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p. 57

53. **Ibidem**, p. 6. Vezi şi **Tensiunea filosofică şi sentimentul cosmic**, discurs de recepţie la Academia Română rostit la 6 septembrie 1990 în şedinţă publică, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1991

54. **Ştiinţă şi civilizaţie**, p. 6

55. **Ibidem**, p.8

56. **Ibidem**, p. 84

57. Vezi M. Drăgănescu, **Sistem şi civilizaţie**, Editura Politică, Bucureşti, 1976, p. 471

58. **Idem**, **Ştiinţă şi civilizaţie**, p. 85

59. **Idem**, **Sistem şi civilizaţie**, p. 451. În lucrarea **Inelul lumii materiale**, p 127-129, problema este pusă astfel: "…ne putem întreba ce anume poate face ca un anumit complex din anumite molecule să devină **un** organism viu? Cărui fenomen se datoreşte trecerea de la neviu la viu? Numai datorită unei anumite complexităţi? Explicaţia este prea generală…Deci nu la complexitate ca explicaţie a viului ne referim când punem sub semnul întrebării interpretarea naturii acestuia, ci dacă în complexitate sunt luate în considerare toate ingredientele fizice necesare, **principial** necesare. Or, se pare că recurgând numai la ingredientele materiale **cunoscute** nu vom obţine explicarea de detaliu a viului. Fără îndoială că viul presupune o organizare de tip automat, viul este în cea mai mare parte maşină-automat (similar, omul şi societate – n.ns.). Dar unitatea sa, integralitatea sa **care să treacă peste constituenţii moleculari şi atomici**…nu poate să apară fără **un proces nou**, care să asigure depăşirea

discretului molecular şi atomic (spre crearea **continuului** specific viului, conştiinţei, civilizaţiei – n. ns.). Deci şi aici trebuie să intervină un principiu integrator care să asigure o **sensibilitate unitară** a organismului viu molecular. Nu ar putea fi acelaşi principiu informaterial pe care l-am imaginat mai înainte?".

60. **Sistem şi civilizaţie**, p. 272. De asemenea, **Electronica funcţională**, p. 288: "…societatea este mai mult decât un sistem, în ea se desfăşoară procese creative, inovante, au loc revoluţii care schimbă configuraţia societăţii la un moment dat. Societatea cuprinde deci o funcţiune legată de schimbare, de inovare, la care trebuie să corespundă anumite structuri…cuprinde un **mod de inovare** al societăţii. Ca să nu mai amintim de funcţiunea de producţie a celor necesare vieţii şi bunului mers al societăţii, care se realizează prin structurile **modului de producţie**. Să adăugăm la aceasta, funcţiunea de conducere a societăţii, la care corespund structurile **modului de conducere**. Explicarea societăţii trebuie să se facă în alţi termeni decât cei funcţionali sau principalele funcţiuni trebuie să fie expuse în legătură imediată cu principalele structuri reale din societate".

61. **Idem**, **Electronica funcţională**, p. 240-241

62. **Ibidem**, p. 245-250

63. **Idem**, **Ştiinţă şi civilizaţie**, p. 176. "Abordarea arhitecturală ridică o serie de probleme, dintre care putem menţiona:

- gândirea arhitecturală ca **metodă de stabilire a cerinţelor** faţă de un sistem;
- **metode matematice** de tratare a arhitecturii, în special în cazul sistemelor tehnice;
- **tipuri** principale de arhitecturi – logice, complementare, sinergetice etc.;
- întrucât gândirea arhitecturală presupune un subiect, se pune atât problema arhitecturii subiectului artificial cât şi a subiectului natural. **De cea mai mare importanţă este arhitectura subiectului natural** căci în ultimă instanţă la această arhitectură se raportează modul de a privi arhitectural societatea, uneltele şi sistemele tehnice, însăşi existenţa în sens filosofic;
- aspectele arhitecturale şi **înţelegerea arhitecturală a fenomenelor şi proceselor economice şi sociale**, a întregii societăţi, ar putea oferi un mod de tratare eficient pentru construcţia şi creaţia socială;
- s-ar putea ca **problema semanticii** să fie o problemă arhitecturală specifică, în care să se îmbine abordarea structurală strictă cu una fenomenologică, într-o arhitectură complementară;

- raportul dintre **tratarea interdisciplinară** şi punctul de vedere arhitectural. Arhitectura ştiinţei în contextul acestui raport;
- etc." (**ibidem**)

64. **Electronica funcţională**, p. 316. Se oferă o **tipologie a arhitecturilor** din punctul de vedere al impresiei produse de **gestaltul** lor (= **întregul** arhitecturii, care produce în mintea umană o stare indescriptibilă în limbajul ştiinţific, eventual numai în cel poetic-literar):
- arhitecturi **eclectice** – nu reuşesc să producă un gestalt armonios;
- arhitecturi **sinergetice** – în care toate funcţiunile conlucrează pentru obţinerea anumitor performanţe;
- arhitecturi **complementare** – în care, pe lângă funcţiuni cu caracter tehnic sunt cuprinse şi funcţiuni în raport cu omul (de tip estetic, etic, social etc.);
- arhitecturi **armonioase** – în care complementaritatea se îmbină armonios, fără disonanţe;
- arhitecturi **consonante** – cu un gestalt care dă deplină satisfacţie omului şi din punct de vedere spiritual;
- **etc.** (**ibidem**, p. 316-317)

65. **Ibidem**, p. 198

66. Vezi, de exemplu, A. Marga, **Introducere în metodologia şi argumentarea filosofică**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992

67. Vezi M. Drăgănescu, **Informaţia materiei**, p. 44

68. **Ibidem**, p. 46

69. **Ibidem**

70. **Ibidem**

71. **Ibidem**, p. 49

72. **Ibidem**

73. **Idem**, **Spiritualitate, informaţie, materie**, p. 18. În lucrarea **Tensiunea filosofică şi sentimentul cosmic** se întâlnesc câteva accepţiuni mai importante acordate conceptului de **sentiment cosmic**:

"O asemenea stare rezultată din **cuplarea conştienţei-de-sine cu cunoaşterea primelor principii şi ale tendinţelor generale dintr-un inel al lumii materiale**, stare care va implica inevitabil şi zonele afective ale creierului **în rezonanţă cu sensul fenomenologic al existenţei derivat din această structură afectivă**, o vom numi **sentiment cosmic** (p. 22);

"**Sentimentul cosmic tinde să fie la fel la toți oamenii şi întotdeauna acelaşi la un om dacă el se apropie de cunoaşterea principiilor profunzimilor materiei**. În esență, sentimentul cosmic, nefiind de la sine, natural, el nu se dezvoltă automat…El nu se dezvăluie de la sine, ci trebuie dezvăluit" (p. 23);

"**Sentimentul cosmic înseamnă o trăire conştientă-de-sine a cunoaşterii, a cunoaşterii primelor principii care sunt în strânsă legătură cu cunoaşterea ştiințifică a lumii**" (p. 24).

În funcție de disponibilitatea intelectuală şi afectivă a ființei umane față de sentimentul cosmic, aceasta îşi formează **idei** şi **sentimente** vis-à-vis de el.

74. **Ibidem**, p. 19

75. **Ibidem**

76. **Ibidem**, p. 20

77. **Ibidem**, p. 21

78. Vezi **Informația materiei**, p. 48

79. Vezi **Eseuri**, **Convorbiri în timp şi peste timp cu Constantin Noica**, p. 103-104

CONSIDERAȚII FINALE

Introducerea prezentă se doreşte a fi un reper **metodologic** în investigarea filosofiei structural-fenomenologice, a epistemologiei şi ontologiei pe care ea le propune. Dată fiind imposibilitatea de principiu a epuizării obiectului oricărei cercetări, nu vom pune afirmațiile din cuprins sub semnul închiderii. Dimpotrivă, le vedem ca pe un punct de pornire pentru demersuri similare, pe care le-am dori cât mai rapid demarate.

Am desfăşurat firul ideilor având permanent în minte modalitatea **punerii problemei**. Practica filosofică curentă demonstrează că absența unor raportări sistematice şi substanțiale la o filosofie anumită obligă la un moment dat aşezarea unor jaloane preliminare. În cazul de față, ele ar putea fi reprezentate de întrebări de genul: cum ar trebui situată filosofia structural-fenomenologică față de filosofiile majore ale trecutului şi prezentului?; ce tip de construcție ontologică şi ce presupoziții logico-epistemologice o caracterizează?; cum reflectă ea omul, societatea, cultura şi civilizația? ş.a.m.d. La asemenea întrebări am riscat, direct sau indirect, formularea unor răspunsuri, conştienți de presiunile "începutului" (nu unul **absolut**, "ex nihilo", ci unul **sistematic**, apt a realiza o anumită **coerență** a interpretării, dincolo de o recenzie, un studiu, articol etc., mai mult sau mai puțin ocazionale, circumstanțiale).

În lumina acestor precizări, mărturisim mirarea față de uşurința cu care unii autori au crezut a putea lipi "etichete" pe filosofia structural-fenomenologică. Nu ne-am propus întocmirea unei liste a denumirilor sau atributelor – uneori fanteziste, alteori chiar ridicole – cu care a fost încărcat creditul intelectual al acestei interesante şi dificile elaborări teoretice. Întocmirea ei ar fi sugestivă, deşi aproape inutilă. Lipsa străduniei de a privi afirmațiile lui M. Drăgănescu în ansamblul formulării lor şi a confruntării acestora cu textele originale ale marilor filosofi grevează contraproductiv aceste "libele". Uneori, gândul filosofic al autorului român merge ferm, sistematic, până la capăt, alteori, eseistic, lasă loc posibilului, invită parcă cititorul să-l împlinească. În această din urmă situație exegetul se găseşte pus în mare dificultate, fiind necesară intuirea cât mai exactă a continuării ideilor şi raționamentelor originare. Alți autori au făcut aprecieri laudative, bine intenționate (spre deosebire de atacurile fățişe), la adresa filosofiei în discuție, dar nici aceste elogii nu pătrund prea mult în miezul problemei, ba dimpotrivă, având obiect fragmentar ales (anumite lucrări, idei, "zone" ale

construcției filosofice ortofizice) desprind din context elemente pe care ulterior le supraestimează.

Oricum, etichetarea într-un fel sau altul a acestei filosofii se arată a fi lipsită de sens; la fel judecarea ei nereflexivă. Totuşi, denumirile spun ceva, dacă nu atât despre filosofia în cauză, atunci despre mentalitatea celor care le-au emis, natura relațiilor intelectuale şi atmosfera culturală a unor anumite perioade istorice. Conştientizarea acestor surse de eroare ar fi extrem de benefică, în special pentru climatul reaşezării valorilor în țara noastră după decembrie 1989 (evident, explorarea acestei tendințe depăşeşte cadrul prezentei abordări).

Prin spiritul propriu, care depăşeşte şi contrazice cadre formal-rigide de gândire grație unui ferment intelectual viu, al noului, al căutării de răspunsuri inedite, filosofia structural-fenomenologică impune dezbaterea unui element caracteristic şi definitoriu al gândirii contemporane: **componenta metafilosofică** – rezultat şi metodă critică de analiză a premiselor formale ale filosofării şi rezultatelor reflecției sistematice. La o atare concluzie duce observarea atentă nu numai a filiațiilor şi premiselor istorico-filosofice ale filosofiei profunzimilor existenței (evidențierea şi critica limitelor materialismului şi idealismului de factură tradițională), dar şi a aspectelor ce țin de actualitatea imediată (critica paradigmei sistemice, abordarea filosofică a problematicii inteligenței artificiale, a informației şi arhitecturii gândirii). Apoi, se continuă o tradiție a metafizicii în filosofia universală şi românească, prin reconsiderarea rolului **speculației** pentru construcția ontologică. Vom sublinia că filosofia structural-fenomenologică se apropie foarte mult de ceea ce s-a numit "ambiția sistemului", chiar dacă întrebuințează uneori şi mijloacele eseisticii şi reflecției existențiale. Filosofia inelului existenței utilizează metoda speculativă în scopul transgresării zonei empirice, direct accesibilă observației şi vieții curente, a **datului ontic**. În acest sens, "speculație" semnifică formularea ipotezelor metafizice şi imaginarea posibilităților conceptuale dincolo de experiența imediată. Genul de metodă speculativă prezent în lucrările filosofice ale lui M. Drăgănescu se întemeiază pe datele ştiinței contemporane (sintetizate în **paradigma cunoaşterii structurale**), substratul cultural-spiritual şi experiența social-istorică a umanității contemporane.

Care este locul şi rolul acestei filosofii în peisajul actual al culturii româneşti? Ea demonstrează nu numai faptul că ştiința şi filosofia nu sunt deloc incompatibile, ci, mai mult, că un om de ştiință cu o vastă şi rafinată cultură filosofică poate ajunge la construcții ideatice pe care filosofii profesionişti nu le mai pot subestima. Motivul pentru care, uneori, creațiile

filosofice realizate de savanți sunt insuficient înțelese sau marginalizate îl constituie prejudecata obligativității pregătirii filosofice universitare, respectiv apartenența activă la această comunitate academică. Dar, o foarte bună pregătire ştiințifică nu interzice o cunoaştere şi cultură filosofică vastă, cu şanse mari de aflare în miezul problematicii contemporane a filosofiei. Acum, în era universalizării şi universalității informației, este greu de găsit o perspectivă mai propice pentru filosofia ştiinței şi ontologie.

Există, aşadar, suficiente motive pentru a situa filosofia structural-fenomenologică în nucleul ideatic general **realist** şi **raționalist** al filosofiei româneşti, prin reluarea şi reconsiderarea unor teme şi probleme importante ale acesteia, precum şi datorită numeroaselor referiri şi raportări la opera unor gânditori ca L. Blaga, C. Noica, D.D. Roşca, C. Petrescu, Şt. Lupaşcu ş.a., fără a se omite personalitatea lui V. Conta şi, mai ales, astrul-nepereche al culturii româneşti, M. Eminescu. Pornind de la premisa unei **realități exterioare de natură materială**, perceptibilă senzorial şi analizabilă rațional, care coexistă cu o **materie** unde se manifestă **informația fenomenologică**, sesizabilă şi inteligibilă prin experimente mentale, modele ştiințifice şi filosofice, filosofia existenței profunde dezvoltă o **dialectică** proprie, rezultată din complicarea progresivă a analizei pe măsura parcurgerii nivelurilor sau "straturilor" existenței, de la cel anorganic la cel al conştiinței şi civilizației, cuprinsă în ideea de **inel al existenței**, în interiorul căruia interacționează toate aceste niveluri ale onticului, inclusiv cel psihologic şi cel al civilizației socio-umane.

Cum poate fi situată filosofia structural-fenomenologică în contextul filosofiei contemporane universale? Preocupările epistemologice ale gânditorului român îl apropie de **neorealismul epistemologic anglo-saxon**, practicat în mod "academic şi nepartizan" de filosofi englezi, americani şi australieni. Relaționările filosofiei inelului existenței la idealismul speculativ tradițional sau de o **Naturphilosophie** (încercate de unii interpreți) nu sunt **categorice**, în sensul **identificării** cu acesta, ci **relative**, urmărind relevarea limitelor concepțiilor tradiționale din perspectiva paşilor înainte făcuți de filosofia secolului XX.

În sprijinul aprecierilor noastre invocăm unitatea şi complexitatea problematicii filosofice contemporane – identificabilă în paradigma ortofizicii -, din acest punct de vedere: teoriile cosmologice despre originea, evoluția şi sfârşitul universului fizic, teoriile biologice asupra originii şi evoluției vieții pe planeta noastră, problemele inteligenței artificiale şi posibilitatea compatibilizării ei cu inteligența naturală (umană), teoriile logico-semantice, problemele sensului, semnificației şi valorilor, fenomenele trăirii individuale, aspectele

societății, culturii şi civilizației contemporane ş.a. Temele majore ale filosofiei contemporane se regăsesc din abundență în lucrările de profil ale lui M. Drăgănescu, ordonate şi re-semnificate corespunzător concepției proprii.

Dintre motivele şi temele care răzbat în dialogul filosofiei ortoexistenței cu tendințe şi orientări contemporane, se desprinde, credem, un aspect deosebit de semnificativ. În acord cu rigoarea celebrului **principiu al falsificabilității** emis de K.R. Popper, M. Drăgănescu lasă deschisă posibilitatea supunerii aserțiunilor filosofiei sale la teste mereu mai severe, pe care le pot aduce în fața conştiinței filosofice atât savanții, cât şi filosofii. În repetate rânduri – de fapt, o dată cu fiecare lucrare majoră -, autorul român a atras atenția asupra faptului că filosofia inelului existenței trebuie supusă treptat criticii, putându-se, eventual, construi soluții alternative, pe măsura evoluției cunoaşterii ştiințifice şi experienței social-istorice. El insistă pe urmele gândului lui Popper asupra necesității unor teste tot mai severe – singurele care dau indiciul apropierii de adevăr, fără certitudinea că a fost atins -, ca probă supremă a nivelului de consistență, realism şi raționalitate al teoriei filosofice.

Supunându-se la acest exercițiu intelectual ce presupune reexaminarea neîncetată a concepției proprii, deloc comod şi reconfortant pentru un gânditor, M. Drăgănescu realizează o creştere graduală a complexității şi rigorii argumentative de la o lucrare la alta, fără a pierde niciodată din vedere acel "fir conducător" care conferă creației sale calitatea de proiect şi model ontologic al existenței. Obiectivat într-o serie de amprente ideatice specifice (materia profundă, informația fenomenologică, introdeschiderea, ortosensurile etc.), "firul conducător" nu are niciodată valoare **axiomatică** absolută, ci numai valoarea **teorematică** relativă, întârindu-şi nucleul pe măsură ce se desfăşoară. Ideea informației profunde este aici "punctul arhimedic" despre care vorbea Blaga, la care aspiră orice filosofie pentru a pune lumea în mişcare. Sugestia criticii implică acest punct arhimedic ca referință obligatorie a infinității virtuale a judecăților posibile.

Vom încheia aceste considerații cu unele sublinieri critice la adresa filosofiei structural-fenomenologice. Pledoaria pentru sesizarea elementelor ei importante, esențiale, nu implică nicidecum apologia acesteia, mai ales fiindcă autorul său a prevenit asupra unei atari posibilități. Abordarea metodologică a cercetării acestei concepții necesită prudență față de aspectele mai puțin conturate şi elucidate, susceptibile de reconsiderări, completări şi dezvoltări ulterioare.

O primă observație privește relația dintre **ontologia generală** și **ontologiile regionale** în modelul filosofic al inelului existenței. Aspirația acestuia de a se constitui într-un model al ontologiei generale trece prin gradele diferite de elaborare a ontologiilor regionale, care vizează diferitele niveluri sau paliere ale existenței. Astfel, în timp ce ontologia naturii are un grad apreciabil de elaborare și consistență (dovadă fiind și paginile cele mai numeroase dedicate de autorul român universului fizic, celui biologic și, în fine, celui informațional), ontologia socială este conturată într-o măsură mai mică (în interiorul acesteia din urmă, problemele eticii, esteticii și axiologiei nu sunt tratate pe întindere, M. Drăgănescu mărturisind în cadrul unui interviu după publicarea lucrării **Ortofizica** faptul că până la acea dată nu s-a preocupat de consecințele axiologice ale modelului ontologic ortofizic).

Remarcăm ca o noutate în literatura filosofică românească abordarea creatoare, inedită a ontologiei sistemelor de inteligență artificială și integrării acesteia în ontologia socială, pe temeiul coexistenței – pentru prima oară în istoria umanității – a 2 tipuri de inteligență (creierul și ordinatorul). Se poate spune că aceasta este o temă promițătoare de reflecție filosofică. De asemenea, un rol important îl joacă în filosofia structural-fenomenologică ontologia individualului. Prin creierul uman se realizează cuplajul cu informateria și existența profundă, **omul** fiind entitatea privilegiată datorită căreia existența ajunge să capete conștiință de sine. Însă, modalitățile datorită cărora s-ar reuși acest lucru nu sunt suficient de clar explicitate. Criteriile experimentului conștienței, afiirii și adevărului nu reies nici ele suficient de bine, astfel încât rezultatele acestuia să fie indubitabile. Se impune o revenire a autorului asupra acestor probleme.

O a doua observație se referă la relația dintre aspectul **descriptiv** și cel **prescriptiv (normativ)** în interiorul filosofiei ortoexistenței. Descrierea fenomenologică a realității profunde și a interacțiunii ei cu realitatea "superficială" este făcută cu multă acuratețe, adesea cu lux de amănunte (dintre care, cum spunea M. Drăgănescu, unele ar putea fi confirmate științific în viitor, altele nu), însă **normativismul** filosofiei inelului existenței este uneori prea accentuat. De exemplu, analiza subsistemului muncii și tehnologiei duce la considerații despre posibile tehnologii ale viitorului care ar împlini aspirațiile umane de ameliorare a mediului planetar și cosmic prin intervenții în materia profundă, cu scopul prelungirii duratei de viață a societății umane și a universului. S-ar ajunge astfel la apogeul puterii creatoare a ființei umane - dobândirea de puteri demiurgice, asemănătoare cu cele (potențiale) ale informateriei. Oricât

de seducătoare ar fi o asemenea idee şi oricâtă forţă de sugestie ar avea, ne permitem a aşeza-o, deocamdată, printre **utopiile** filosofiei.

Subordonată relaţiei descriptiv-prescriptiv apare relaţia **ştiinţă structurală – ştiinţă structural-fenomenologică**. În comparaţie cu cercetarea aspectelor materiei profunde, ştiinţa structurală păstrează un rol predominant descriptiv (iar explicativul mai estompat), realităţile lumii fenomenale fiind derivate din manifestările realităţii profunde. Mergând spre această "ultimă" realitate, ştiinţa structural-fenomenologică trebuie să îmbine **descrierea** (la un nivel superior de esenţialitate faţă de ştiinţa structurală) cu **explicaţia** (forţă explicativă sporită) şi **prescripţia** (instituirea de norme logico-epistemologice şi metodologice pentru cercetarea realităţii profunde). Care vor fi, însă, căile de validare a aserţiunilor, judecăţilor şi raţionamentelor ştiinţei structural-fenomenologice? Întrucât ea se află în curs de constituire, validarea urmează a fi asigurată – provizoriu – tot de către ştiinţa structurală, în ciuda posibilităţilor ei mai modeste. Credem că se ajunge aici la o contradicţie ce nu poate fi eliminată decât prin precizarea mai exactă a relaţiei dintre cele 2 tipuri/paradigme de ştiinţă, eventual a modului în care s-ar putea realiza o "transformare" sau o "convertire" a ştiinţei structurale în ştiinţă structural-fenomenologică. O contribuţie semnificativă la atingerea acestui ţel ar avea-o delimitarea cât mai clară a conţinutului **filosofic**, respectiv **ştiinţific** al conceptului de **ortofizică** (pentru a se evita circularitatea vicioasă).

O a treia observaţie vizează vocabularul filosofic al filosofiei structural-fenomenologice. Dată fiind multitudinea sensurilor şi semnificaţiilor aduse de conceptele filosofiei inelului existenţei, probabil că ar fi utilă o lucrare aparte dedicată exclusiv acestor aspecte (termenii respectivi au provocat, nu o dată, neînţelegeri şi interpretări eronate, chiar abuzive). Spaţiul acoperit de conţinutul câtorva glosare nu permite uneori aprecieri suficient de întemeiate asupra valenţelor creaţiei terminologice ale acestei filosofii, cu toate că majoritatea conceptelor-cheie sunt detaliate în cuprinsul lucrărilor principale. În altă ordine de idei, statutul logico-semantic şi epistemologic al conceptelor respective poate fi lămurit şi prin relaţionarea cu vocabularul filosofic consacrat. Ar fi de dorit o analiză specială şi separată a conceptelor nou-introduse, pentru a se trage cât mai multe concluzii pertinente despre presupoziţiile logico-semantice ale filosofiei inelului existenţei. La ora actuală se poate constata circulaţia deficitară a noilor termeni în filosofia autohtonă, posibil şi din motivul lipsei unei asemenea analize.

O a patra observație cuprinde perspectiva deschisă de filosofia lui M. Drăgănescu asupra istoriei filosofiei sau, altfel spus, filiațiile istorico-filosofice ale acesteia. Căutând prefigurări anterioare în filosofiile tradiționale, autorul a realizat o mutație (rămasă un timp neobservată) în istoriografia filosofică autohtonă, într-o perioadă istorică dominată de şabloane ideologice. El a reabilitat (cu toate că într-o manieră camuflată) discursul metafizic şi a reinterpretat istoria filosofiei în spiritul marilor şi adevăratelor principii exegetice – ca istoria unor **concepte**, **probleme** şi **idei -**, nu a unor "lupte" ghidate de premise extra-filosofice. Astfel se realizează o problematizare şi esențializare a unor momente importante ale istoriei filosofiei româneşti şi universale, în încercarea formulării unui punct de vedere original, de unde şi frecventele "corecții" făcute exegezei.

Încheiem, deocamdată, în acest punct cercetarea ce ne-am propus, având conştiința clară a necesității continuării şi îmbunătățirii ei. Ea lasă deschise toate întrebările de pe parcurs, pătrunsă de idea că unele filosofii pot prelua semnificația mai adâncă a gândurilor civilizației, ştiinței şi spiritualității umane actuale, constituindu-se, cum ar spune Noica, într-o "conştiință mai bună" a individului şi colectivității, prezentului şi viitorului.

BIBLIOGRAFIE

Aristotel, **Organon I (Categoriile. Despre interpretare)**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957

Aristotel, **Metafizica**, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1965

Aristotel, **Fizica**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966

Aristotel, **Categorii**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994

Armstrong, D.M., **Belief, Truth and Knowledge**, Cambridge University Press, 1962

Austin, J.L., **How to do Things with Words**, Oxford University Press, 1962

Ayer, A.J., **The Problem of Knowledge**, Penguin Books, 1956

Bachelard G., **Dialectica spiritului ştiinţific modern**, vol. I-II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986

Barrow, J.D., **Originea universului**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994

Bârliba, C.M., **Informaţie şi competenţă**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986

Bârliba, C.M., **Introducere în epistemologia informaţională**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1990

Biriş, I., **Raportul continuu-discret în ontologia ştiinţei contemporane**, în "Revista de filosofie", nr. 6/1992

Biriş, I., **Totalitate, sistem, holon**, Editura Mirton, Timişoara, 1992

Blaga, L., **Trilogia cunoaşterii**, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1943

Blaga, L., **Trilogia valorilor**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996

Blaga, L., **Trilogia cosmologică**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997

Blaga, L., **Experimentul şi spiritul matematic**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969

Blaga, L., **Despre conştiinţa filosofică**, Editura Facla, Timişoara, 1974

Boari, V., **Despre metodă în filosofie**, în STUDIA Universitatis "Babeş-Bolyai", Philosophia, Cluj-Napoca, nr. 1/1987

Boboc, Al., **Confruntări de idei în filosofia contemporană**, Editura Politică, Bucureşti, 1983

Bohm, D., **Plenitudinea lumii şi ordinea ei**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995

Bohr, N., **Fizica atomică şi cunoaşterea umană**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969

Bonjour, L., **The Structure of Empirical Knowledge**, Harvard University Press, 1985

Born, M., **Fizica în concepția generației mele**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969

Botez, A., **Viziunea sistemică asupra dinamicii ştiinței şi locul ei în istoria epistemologiei**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1979

Botez, A., **Relevanța istoriei ştiinței pentru filosofia ştiinței**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1982

Botez, A., **Realism şi post-modernism în filosofia ştiinței**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1990

Botez, A., **Postmodernismul şi valorile postepistemice**, în "Revista de filosofie", nr. 4/1993

Botez, A., **Naşterea paradigmei culturale holist-complementariste în secolul al XX-lea. Poziții ale filosofilor români**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1994

Botez, A., **Postmodernismul şi epistemologia sa**, în "Revista de filosofie", nr. 4/1994

de Broglie, L., **Certitudinile şi incertitudinile ştiinței**, Editura Politică, Bucureşti, 1980

Bunge, M., **Ştiință şi filosofie**, Editura Politică, Bucureşti, 1984

***, **Cartea Interferențelor**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985

Câmpeanu, R., **Incursiune într-un univers posibil**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982

Conta, V., **Opere filosofice alese**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959

Conta, V., **Opere filosofice**, Editura Academiei, Bucureşti, 1967

Conta, V., **Scrieri filosofice alese**, Editura Minerva, Bucureşti, 1975

Culda, L., **Omul, cunoaşterea, gnoseologia**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984

***, **Cunoaştere şi acțiune. Profiluri de gânditori români**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986

Dancy, J., **An Introduction to Contemporary Epistemology**, Oxford, Basil Blackwell, 1985

Davies, P., **Ultimele trei minute. Ipoteze privind soarta finală a universului**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1984

Deac, M., **Capcanele realismului**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1994

Dima, T., **Dialectica procesului de cunoaştere**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978

Dima, T., **Semnificații istorice ale raportului dintre cauzalitate şi explicația ştiințifică**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1979

Dima, T., **Explicație şi înțelegere**, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980; vol. II, Editura Graphix, Iaşi, 1994

Dobre, A., **Orizonturi ale reflecției epistemologice**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1995

Drăgănescu, M., **Sistem şi civilizație**, Editura Politică, Bucureşti, 1976

Drăgănescu, M., **Profunzimile lumii materiale**, Editura Politică, Bucureşti, 1979

Drăgănescu, M., **Ştiință şi civilizație**, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984

Drăgănescu, M., **Ortofizica. Încercare asupra lumii şi omului din perspectiva ştiinței contemporane**, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1985

Drăgănescu, M., **Spiritualitate, informație, materie**, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1987

Drăgănescu, M., **Informatica şi societatea**, Editura Politică, Bucureşti, 1987

Drăgănescu, M., **Inelul lumii materiale**, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989

Drăgănescu, M., **Informația materiei**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990

Drăgănescu, M., **Tensiunea filosofică şi sentimentul cosmic**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1991

Drăgănescu, M., Ştefan, Gh., Burileanu, C., **Electronica funcțională**, vol. I, Editura Tehnică, Bucureşti, 1991

Drăgănescu, M., **Eseuri**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993

Drăgănescu, M., **L'universalité ontologique de l'information**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1996

Drăgănescu, M., **Cariatidele gândului**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1996

Dumitriu, A., **Istoria logicii**, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969

Dumitriu, A., **Teoria logicii**, Editura Academiei, Bucureşti, 1973

Dumitru, M., **Conceptul "teorie închisă" şi problema relațiilor interteoretice**, în "Revista de filosofie", nr. 4/1987

Eminescu, M., **Proză literară**, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1964

Eminescu, M., **Fragmentarium**, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

***, **Epistemologie. Orientări contemporane**, Editura Politică, Bucureşti, 1974

d'Espagnat, B., **À la recjerche du réel. Le regard d'un physicien**, Gauthier-Villars, Bordas, Paris, 1979

d'Espagnat, B., **Le réel voilé. Analyse des concepts quantiques**, Fayard, Paris, 1994

***, **Filosofia fizicii**, Editura Politică, Bucureşti, 1984

Fine, A., **The Natural Ontological Attitude. Scientific Realism**, University of California Press, Berkeley, 1984

Flonta, M., **Adevpruri necesare?**, studiu monografic asupra analiticității, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975

Flonta, M., **Cu privire la interpretarea principiului corespondenței**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1979

Flonta, M., **Istoria tradițională şi istoria modernă a ştiinței**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1981

Flonta, M., **Presupoziții filosofice şi judecată ştiințifică în perspectivă istorică**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1982

Flonta, M., **Perspectivă filosofică şi rațiune ştiințifică. Presupoziții filosofice în ştiința exactă**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985

Flonta, M., **Normativ şi prescriptiv în filosofia ştiinței**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1987

Flonta, M., **Poate fi fixat conceptul cunoaşterii ştiințifice prin raportarea la valori cognitive?**, în "Revista de filosofie", nr. 2/1993

Florescu, M., **Enigmele şi paradigmele materiei**, Editura Politică, Bucureşti, 1984

Gamow, G., **Treizeci de ani care au zguduit fizica**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969

Georgescu, Şt., **Epistemologie**, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978

Georgescu, Şt., **Informația nediscursivă în cunoaştere**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1982

Ghiță, S., **De la vechea filosofie a naturii la ştiința modernă**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1981

Ghiță, S., **Orizonturi filosofice în evoluția ştiinței moderne**, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1981

Gonseth, F., **La métaphysique et l'ouverture à l'expérience**, Paris, PUF, 1960

Grecu, C., **Simplitatea în cunoaşterea ştiințifică**, în "Revista de filosofie", nr. 6/1987

Grecu, C., **Cum apar întrebările în ştiință**, în "Revista de filosofie", nr. 6/1989

Grünberg, L., **Opțiuni filosofice contemporane**, Editura Politică, Bucureşti, 1981

Habermas, J., **Cunoaştere şi comunicare**, Editura Politică, Bucureşti, 1983

Hacking, J., **Representing and Intervening**, Cambridge University Press, 1983

Hare, R.M., **Freedom and Reason**, Oxford University Press, 1963

Hawking, S.W., **Scurtă istorie a timpului. De la big Bang la găurile negre**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995

Hegel, G.W. von, **Ştiința logicii**, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1966

Heidegger, M., **Sein und Zeit**, Max Niemeyer, Tübingen, 1979

Heisenberg, W., **Principiile fizice ale teoriei cuantice**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969

Heisenberg, W., **Paşi peste graniţe**, Editura Politică, Bucureşti, 1977

Horotan, I., **Pentru o teorie filosofică a informaţiei**, în "Revista de filosofie", nr. 5/1976

Irimie, I., **Information et causalité**, în STUDIA Universitatis "Babeş-Bolyai", Philosophia, 1968

Irimie, I., **The Definition of the Concept of Information – an Open and Actual Question**, în STUDIA Universitatis "Babeş-Bolyai", Philosophia, 1983

Irimie, I., **Particularităţi ale condiţionării şi cauzării informaţionale**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1987

Irimie, I., **Entropie şi negentropie – perspectivele unei dialectici a involuţiei**, în "Revista de filosofie", nr. 6/1987

Isac, I., **Realitate fizică, relativitate şi invarianţă**, în "Revista de filosofie", nr. 4/1988

Isac, I., **Repere ale epistemologiei contemporane**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1989

Isac, I., **Filosofia fizicii între "Weltanschauung" şi "Weltbild"**, în "Revista de filosofie", nr. 3-4/1991

Isac, I., **Perspective filosofice actuale asupra realităţii fizice**, în "Revista de filosofie", nr. 2/1992

Isac, I., **Comments on Ortophysics – an Ontological Draft**, în "Cahiers" de l'Institut de la Méthode, nr. 8/Mai, 1995, Bienne, Elveţia

Isac, I., **Ortophysics and the Nature of the Physical World**, în "Cahiers" de l'Institut de la Méthode, nr. 10/Novembre, Bienne, Elveţia

Isac, I., **Modelul ontologic ortofizic**, în "Academica", nr. 2 (74), decembrie, 1996

Isac, I., **Relaţia dintre fizica structurală şi fizica structural-fenomenologică**, în "Caiete critice", nr. 5-7/1997

***, **Istoria filosofiei româneşti**, vol. I-II, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1972, 1980

***, **Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

Jacob, Fr., **Logica viului**, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972

Kant, I., **Critica raţiunii pure**, Editura IRI, Bucureşti, 1998

Kastler, A., **Această stranie materie**, Editura Politică, Bucureşti, 1982

Koyré, Al., **De la lumea închisă la universul infinit**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997

Kripke, S., **Naming and Necessity**, Basil Blackwell, London, 1980

Kuhn, Th., **Structura revoluțiilor științifice**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976

Kuhn, Th., **Tensiunea esențială**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982

Levi, I., **The Enterprise of Knowledge. An Essay on Knowledge, Credal Probability and Chance**, MIT Press, Cambridge, Massachussetts and London, England, 1983

***, **Lucian Blaga – cunoaştere şi creație**, culegere de studii, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987

Lupasco, St., **Logica dinamică a contradictoriului**, Editura Politică, Bucureşti, 1982

Manoliu, M.M., **Structuralismul lingvistic**, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1973

Marcus, S., **Provocarea ştiinței**, Editura Politică, Bucureşti, 1988

Mare, C., **Introducere în ontologie**, Editura Albatros, Bucureşti, 1980

Marga, A., **Cunoaştere şi sens. Perspective critice asupra pozitivismului**, Editura Politică, Bucureşti, 1984

Marga, A., **Introducere în filosofia contemporană**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988

Marga, A., **Introducere în metodologia şi argumentarea filosofică**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992

Mânzat, I., **Dialectica neclasică în orizontul ştiinței contemporane**, în "Revista de filosofie", nr. 5-6/1991

Merleau-Ponty, J., **Cosmologia secolului XX**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978

***, **Metamorfoze actuale în filosofia ştiinței**, Editura Politică, Bucureşti, 1988

Miroiu, A., **Cu privire la o dezbatere asupra inegalităților lui Bell**, în "Revista de filosofie", nr.1/1987

Mittelstaedt, P., **Probleme filosofice ale fizicii moderne**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971

Monod, J., **Hazard şi necesitate**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991

Nagel, E., **The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation**, Routledge&Kegan Paul, London, 1982

Noica, C., **Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii româneşti**, Editura Eminescu, Bucureşti, 1975

Noica, C., **Devenirea întru ființă**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

Noica, C., **Introducere la miracolul eminescian**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992

Novacu, V., **Dialectica dezvoltării fizicii contemporane**, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1988

Omeleanovski, M.E., **Dialectica în fizica modernă**, Editura Politică, Bucureşti, 1982

Pârvu, I., **Existenţă şi realitate în ştiinţă şi filosofie**, Editura Politică, Bucureşti, 1977

Pârvu, I., **Teoria ştiinţifică**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

Pârvu, I., **Argumente transcendentale în ştiinţa contemporană**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1982

Pârvu, I., **Concepte pragmatice în metaştiinţa contemporană**, în "Revista de filosofie", nr. 6/1985

Pârvu, I., **Infinitul şi infinitatea lumii**, Editura Politică, Bucureşti, 1985

Pârvu, I., **Arhitectura fizicii**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1987

Pârvu, I., **Arhitectura Existenţei**, vol. I, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990

Poincaré, H., **Ştiinţă şi ipoteză**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986

Piaget, J., **Biologie şi cunoaştere**, Editura Dacia, Cluj, 1971

Piaget, J., **Structuralismul**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973

Popa, C., **Teoria cunoaşterii**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972

Popper, K., **Logica cercetării**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

Prigogine, I., Stengers, I., **Noua alianţă. Metamorfoza ştiinţei**, Editura Politică, Bucureşti, 1984

Prigogine, I., **De la existenţă la devenire**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992

***, **Privire filosofică asupra raţionalităţii ştiinţei**, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1983

***, **Realism şi relativism în filosofia ştiinţei contemporane**, Editura "Dar", Bucureşti, 1993

Restian, A., **Unitatea lumii şi integrarea ştiinţelor sau integronica**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989

Roşca, D.D., **Existenţa tragică. Încercare de sinteză filosofică**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968

Salam, A., **Ştiinţa, bun al întregii omeniri**, Editura Politică, Bucureşti, 1985

Săhleanu, V., **Ştiinţa şi filosofia informaţiei**, Editura Politică, Bucureşti, 1972

Săhleanu, V., **Eseu de biologie informaţională**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973

Schrödinger, E., **Ce este viaţa? Spirit şi materie**, Editura Politică, Bucureşti, 1980

Searle, J.R., **Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language**, Cambridge University Press, 1969

Searle, J.R., **Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind**, Cambridge University Press, 1983

Sporici, V., **Determinare şi structură în genetica modernă**, Editura Junimea, Iaşi, 1978

Stancovici, V., **Filosofia informației**, Editura Politică, Bucureşti, 1975

Stancovici, V., **Filosofia integrării**, Editura Politică, Bucureşti, 1980

Stugren, B., **Ştiința evoluției**, Editura Politică, Bucureşti, 1965

Stugren, B., **Evoluționismul în secolul 20**, Editura Politică, Bucureşti, 1969

Suppes, P., **Metafizica probabilistă**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990

Teodorescu, M.C., **Informație şi bioinformație**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1979

***, **Teoria cunoaşterii ştiințifice**, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1982

Tonoiu, V., **Dialectică şi relativism. Ideea de referențial**, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978

Tonoiu, V., **În căutarea unei paradigme a complexității**, Editura IRI, Bucureşti, 1997

Toro, T., **Fizică modernă şi filosofie**, Editura Facla, Timişoara, 1973

Tudosescu, I., **Determinismul şi știința**, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1971

Virieux-Reymond, A., **Introduction à l'épistemologie**, Paris, PUF, 1972

Weinberg, St., **Primele trei minute ale universului**, Editura Politică, Bucureşti, 1984

Wiener, N., **Cibernetica**, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1966

Wiener, N., **Dumnezeu şi Golem s.a.**, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1969

Wittgenstein, L., **Philosophische Untersuchungen**, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975

Wittgenstein, L., **Tractatus logico-philosophicus**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991

Wittgenstein, L., **Însemnări postume (1914-1951)**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995

Von Wright, G.H., **Explicație şi înțelegere**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995

CUPRINS

Introducere....2
1. Preliminarii....2
2. Considerații despre structura unui „traseu" intelectual....6
3. Receptarea filosofiei structural-fenomenologice....10
Note şi referințe bibliografice 1....23

CAP. 1 Filiații istorico-filosofice ale modelului ontologic ortofizic....26
1.1.Aristotel şi categoria de materie....26
1.2. Kant şi problema „lucrului în sine"....31
1.3. Eminescu şi „substanța imaterială"....36
1.4. Materialismul lui V. Conta....42
1.5. L. Blaga şi „diferențialele divine"....47
Note şi referințe bibliografice 2....52

CAP. 2 Ortofizica şi ontologia generală. Ortofizica în orizontul ontologiei contemporane....57
2.1. Existența şi ortoexistența....57
2.2. Modelul ILM şi „cele 3 universuri"....69
2.2.1. Universul fizic....73
2.2.2. Universul biologic....83
2.2.3. Universul informațional....93
2.3. Ortofizica şi ontologia contemporană. Considerații generale....103
2.3.1. Ortofizica şi „ontologia fundamentală" a lui M. Heidegger....111
2.3.2. Ortofizica şi metafizica lui A.N. Whitehead....115
2.3.3. Ortofizica şi „devenirea întru ființă"....119
2.4. Spre o critică a rațiunii structurale....123
Note şi referințe bibliografice 3....128

CAP. 3 Limbajul filosofic structural-fenomenologic. Statutul epistemologic şi semantic al conceptelor ortofizicii....137

3.1. Filosofia limbajului, analiza logico-lingvistică şi lexicul filosofiei structural-fenomenologice.....137
3.2. Principiile ştiinței structural-fenomenologice şi atributele civilizației socio-umane. Spre o filosofie structural-fenomenologică socială, a istoriei, culturii şi sacrului.....157
Note şi referințe bibliografice 4.....176
Considerații finale.....182
Bibliografie.....189
Cuprins.....197

SUMMARY

Several decades ago, information has become a major issue in the contemporary philosophy of science. Such phenomena as *qualia* or, for instance, *non-separability* as a consequence of the quantum mechanics theory cannot be dealt without the concept of information. Inside the literature of this subject-matter there are two well known and highly opposite one another main points of view:

1) The first kind of approaches considers information from the side of cybernetics and semantics – i.e. the theory of *actualization of the potential information through the process of communication*; this is the so-called „*structural science"* (= the theories of information starting with Shannon and Wiener).

2) The second kind of approaches sees information as an *autonomous and potential universe*, irreductible to the aspects of digital and actualized information. Into this second category are to find *structural-phenomenological orthophysics* and *transdisciplinarity*. They both conceive the phenomenon of information in the sense above-mentioned (as *an autonomous and potential universe*). Thus, the *quantitative* limitation of the classical theory of information to the detriment of study of the *qualitative* aspects of information is criticized.

This book is a critical and systematical account for the contributions of Acad. Prof. M. Drăgănescu's structural-phenomenological ontological model to the contemporary philosophical thought. The author conducted the research on orthophysics as follows: the first section of the book is dedicated to some famous philosophers, both foreign (Aristotle and Kant) and Romanian (Eminescu, Conta, Blaga) for the purpose of emphasizing as many „anticipations", which M. Drăgănescu advocates in the favour of his ontological model; the second section is an attempt of comparative ontological analysis between the RE model and some contemporary outstanding ideas of thinkers like Whitehead, Heidegger and Romanian Noica, orthophysics looking for a pathway toward a possible „critique of structural reason"; the third section deals with the vocabulary of orthophysics, with its epistemological and linguistical characteristics, as well as with the structural-phenomenological principles of a new science in relationship with spirituality in the socio-human society.

A first assumption of orthophysics is that nowadays paradigm of science, even if very powerful in the description, explanation and prediction of physical events, would not be able to account for *information*, *the mental processes* as well as for *the phenomenon of life*. Thus,

the world as a whole (physical forces and information in living beings) remains longer unexplained. There is a weakness of nowadays *structural science*, since it has proven inability of explaining the living as well as of reaching the „deep matter". „Let us examine, writes Prof. Drăgănescu, information that is beyond technique, that is beyond information treated on statistical bases, as it is, for instance, information in the statistical theory of communications, or information in the automated data processing systems. Otherwise stated, let us examine genetic information in biology and information developed with respect of the human being. *The notion of information is not yet well defined in science. We actually have now several notions of information with no unifying concept* (n. ns.). In order to understand information, we shall have most likely to consider the whole material world, beginning with the physical world and ending with the psychological activity of the human mind. From all we know, information appears to be principally a certain structure. It may be objective if it inscribes into the profundities of the matter, wherefrom it penetrates, under a certain form, into the quantum world down to the genetic elements of the living cell and to the structure of man's nervous system" .

Then, ortophysics postulates that beneath the quantum world there lies a *„deep matter"* consisting of two principles: *the informatter* (i.e. a matter endowed with informational phenomenological properties like mental senses); *the energymatter* (i.e. a non-organized matter endowed with energy properties which can be organized by the informatter). It asserts the „Ring of the Existence" ontological model, whose main characteristic is *the universality of informational processes*. RE consists of a circular process: *profundities – the quantum world - the macroscopic world and the human subject* – and *profundities* again, which may have their seat in Orthoexistence. Therefore, physics has to plunge its roots deeper into the *phenomenological information* and only then to deal with structural information. By all means, it would be wrong to claim further that quantum physics (in particular quantum mechanics) should limit its research to the field of *structural information*, even if the importance of the research carried out in this respect cannot be denied. Physics has to seek out thoroughly and much deeper, in the way of sub-quantum level and *profound matter* (*orthoexistence*). It seems that in this only way the '*physics of living'* (including human mind and social processes), can be understood as a *structural-phenomenological process*. In the deep matter, primordial information is *phenomenological*; it makes possible and "give birth" to *structural information* and, in time, to a *structural universe* like the one at present-day

knowledge. Thus, two important principles of a future structural-phenomenological science may be asserted:

1) *Any structural information with meaning is based upon a phenomenological sense or aims to a phenomenological sense*;

2) *Any structural information comes directly or indirectly from the phenomenological information*

In some of his works, M. Drăgănescu draws and develops the principles of a future *structural-phenomenological science*, as follows: *the principle of insufficiency of structural knowledge* (I); *the principle of self-consistency of matter* (II); *the principle of profound matter* (III); *the principle of ontological universality of information* (IV); *the principle of ontological universality of energy* (V); *the principle of tendencies of becoming* (VI); *the principle of structural-phenomenological modeling* (VII).

Inside the ortophysical model of the material world (i.e. *the Ring of Existence* or *RE*) profound matter (*informatter*) is a source which participates to the organization of a ring. It contains the whole existence-universe as we know today. The key-elements of this ring are *the profound matter*, *the human being* and *the society*, especially *the conscience* of the last two ones. Mind and conscience can observe and act over life, macroscopic world and even over quantum world. Furthermore, they could act over the profound matter, but this will be due to some future adequate technological devices and life forms especially created for.

As an outstanding scientist and philosopher, professor and researcher, Acad. Mihai Drăgănescu has been the President of the Romanian Academy (1990 – 1994) and Ambassador of Romania in Belgium (1994-1996). He is well know in Romania and abroad for his works in electronics, for developing the electronics and data processing industries in this country and also for his contributions to the understanding of the contemporary scientifical and technological revolution with their impact on society. His philosophical books (*the Depths of Existence*, 1979; *Orthophysics*, 1985; *Spirituality, information, matter*, 1988; *The Ring of the Material World*, 1989; *Information in Matter*, 1990; *Essays*, 1993; *Caryatids of Thought*, 1996; *L'universalité ontologique de l'information*, 1996 etc.) - represent an original ontology aimed to a better understanding of the world and of the human, attempting a possible solution for the unity of science (physics, biology, psychology, science of information, mathematics). Due to the exceptional activity of Acad. Drăgănescu, structural-phenomenological ontological model has already received a good recognition in West Europe and USA.

CONTENTS

Introduction....2
1. Preliminaries....2
2. Remarks on an intellectual „route”....6
3. Acquiry of structural-phenomenological philosophy....10
Notes and references 1....23

1. Historical and philosophical roots of ortophysical ontological model....26
1.1. Aristotle and the category of matter....26
1.2. Kant and the problem of „thing in itself”....31
1.3. Eminescu and the „immaterial substance”....36
1.4. V. Conta’s materialism....42
1.5. L. Blaga and the „divine differentials”....47
Notes and references 2....52

2. Orthophysics and general ontology. Orthophysics in the horizons of contemporary ontology....57
2.1. Existence and orthoexistence....57
2.2. RE (Ring of the Existence) Model and „the three universes”....69
2.2.1. Physical universe....73
2.2.2. Biological universe....83
2.2.3. Informational universe....93
2.3. Orthophysics and contemporary ontology. General remarks....103
2.3.1. Orthophysics and M. Heidegger’s „fundamental ontology”....111
2.3.2. Orthophysics and A.N. Whitehead’s metaphysics....115
2.3.3. Orthophysics and C. Noica’s ontology....119
2.4. Toward a critique of structural reason....123
Notes and references 3....128

3. The structural-phenomenological language. Epistemological and semantical status of orthophysical concepts.....137
3.1. Philosophy of language, logical-linguistical analysis and the structural-phenomenological philosophical vocabulary.....137
3.2. The principles of a structural-phenomenological science and the attributes of socio-human civilization. Toward a structural-phenomenological philosophy of society, history, culture and sacrality.....157
Notes and references 4.....176
Final remarks.....182
Bibliography.....189
Contents (Romanian).....197
Summary (English).....199
Contents (English).....202